This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

994

Per 26784 d 95
19

Philosophische Monatshefte.

Unter Mitwirkung

von

Dr. F. Ascherson,

Custos an der Universitätsbibliothek zu Berlin,

sowie mehrerer namhaften Fachgelehrten

redigirt und herausgegeben

von

C. Schaarschmidt.

XIX. Band.

FOREIGN
BODL:LIBR
PERIODICALS

HEIDELBERG,

Verlag von Georg Weiss.

(Früher E. Koschny's Verlag in Leipzig.)

1883.

Inhaltsverzeichniss.

I. Abhandlungen und Aufsätze.

	Seite
Goethe's Erkenntnissprincip von *Adolf Harpf*	1—39
Einige Bemerkungen zu Rudolph Lehmann's Aufsatz: „Ueber das Verhältniss des transscendentalen zum metaphysischen Idealismus" von *J. Bergmann*	39—59
Zur Pessimismus-Frage von *E. von Hartmann*	60—80
Eine unbeachtet gebliebene Quelle zur Entwicklungsgeschichte Kants von *B. Erdmann*	129—144
Die angebliche „Blattversetzung in Kant's Prolegomena" von *J. H. Witte*	145—174
Ueber Bewegungswahrnehmungen von *E. Philippi*	175—186
Die Selbstpflicht im System der Moral von *E. Feuerlein*	257—275
Noch einmal Kant's synthetische Einheit der Apperception von Dr. *F. Staudinger*	321—343
Locke's Ethik von Dr. *B. Münz*	344—354
J. Baumann, Nochmals „Wundt's Lehre vom Willen und sein animistischer Monismus"	354—374
Kant und der Pietismus von *E. Feuerlein*	449—463
In welchem Sinne war Kant ein Pessimist? von *E. von Hartmann*	463—470
Erfundene Empfindungen von *Joh. Volkelt*	513—524
Leibniz und Geulinx von *Rud. Eucken*	525—542
Ueber das Verhältniss des transscendentalen zum metaphysischen Idealismus von *R. Lehmann*	542—556

II. Recensionen, Referate und Anzeigen.

Du Bois-Reymond's sieben Welträthsel von *(Th. Weber)*	80—98
A. Kühtmann, Moderne Rechtsphilosophie	98—112
W. Windelband, Die Geschichte der neueren Philosophie u. s. w. (von *Rich. Falckenberg*)	186—201
A. Steudel, Philosophie im Umriss. 2. Thl. 2. Abth. Kritik der Religion (von *A. Lasson*)	201—211
Romundt, Antäus (von *R. E.*)	211—213
Th. Ziegler, Geschichte der Ethik Thl. 1 (von *E.*)	213—215

Seite

E. Pfleiderer, Lotze's philosophische Weltanschauung nach ihren Grundzügen (von d. Red.) . . . . . 215—217
J. Mohr, Grundlage der empirischen Psychologie (von Dems.) . 217—220
Kuno Fischer, Geschichte der neueren Philosophie. Bd. III. IV. (von *J. Witte*) . . . . . 275—287
Ed. von Hartmann, Die Religion des Geistes (von *Melzer*) . . 287—294
Hugo Sommer, Die Neugestaltung unserer Weltansicht u. s. w. (von *J. Baumann*) . . . . . 294—298
E. Hoehne, Kant's Pelagianismus und Nomismus (von d. Red.) 298—301
H. Brunnhofer, Giordano Bruno's Weltanschauung und Verhängniss (von d. Red.) . . . . . 301—304
J. Guttmann, Die Religionsphilosophie des Saadia (v d. Red.) 304—305
G. M. Schultzky, Das Quadrat der Bildung; *O. Schmitz-Dumont*, Die Einheit der Naturkräfte u. s. w. (von *C. Th. Michaelis*) 374—396
J. Bergmann, Die Grundprobleme der Logik (von *Rabus*) . . 396—400
Joh. Heinr. Loewe, Lehrbuch der Logik (von *J. Bona Meyer*) 470—483
J. H. Witte, Ueber die Freiheit des Willens, das sittliche Leben und seine Gesetze (von *O. Schneider*) . . . . . 484—492
J. H. v. Kirchmann, Die positive Philosophie von A. Comte im Auszuge von *Jules Rig.* Bd. I. (von d. Red.) . . . 493
H. Höffding, Psychologie im Umriss (dänisch) (von *J. Wägner*) 557—574
F. A. Müller, Das Axiom der Psychophysik u. s. w. (von *E. Philippi*) . . . . . 574—587
Fr. Jodl, Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie (von *J. Kreyenbühl*) . . . . . 587—592
A. Chiapelli, Della interpretazione panteistica di Platone (von *C. S. Barach*) . . . . . 592—593
L. Liard, Descartes (von Dems.) . . . . . 594—597

Litteraturbericht.

I. *Runge, G.*, Der ontologische Gottesbeweis (von *P. Seidel*); *Barzellotti, Giac.*, Le condizioni presenti della filosofia etc.; *Spitzer, H.*, Ueber Ursprung und Bedeutung des Hylozoismus (von d. Red.) . . . . . 113—119

II. *Knauer, V.*, Geschichte der Philosophie; *Hellenbach, L. B.*, Die Vorurtheile der Menschheit Bd. III; *Ders.*, Aus dem Tagebuche eines Philosophen; *Ders.*, Die neuesten Kundgebungen einer intelligiblen Welt; *Schoenlank, Br.*, Hartley und Priestley; *Weber, A.*, Wille zum Leben oder Wille zum Guten; *Schultze, Fr.*, Die Grundgedanken des Materialismus (von d. Red.); *Barco, G.*, Aristotele dell' anima vegetativa e sensitiva (von *H. Heussler*); *Grapengiesser, C.*, Sprüche aus dem Leben und für das Leben; *Strauch, Phil.*, Margaretha Ebner und Heinrich von Nördlingen; *Ludewig, J.*, Geist und Stoff; *Krauss, Fr. S.*, Artemidoros' Symbolik der Träume (von d. Red.); *Schramm, G.*, Leit-

Seite

faden der Logik und der empirischen Psychologie (von *R. Lehmann*); *Martensen, H.*, Jacob Boehme, Theosophische Studien; *Melzer, E.*, Lessings philosophische Weltanschauung (von d. Red.); *Kirchner, Fr.*, Ueber das Grundprincip des Weltprocesses (von *Henniger*); *Schmid, R.*, Die Darwin'schen Theorien; *Dreher, Eug.*, Der Darwinismus u. s. w. (von *Fr. Kirchner*); *Ginsberg, H.*, Spinozae opera philosophica Vol. IV. (von d. Red.); *Krause, K. Chr. Fr.*, Vorlesungen über Aesthetik (von *Neudecker*); *Neudecker, G.*, Grundlegung der reinen Logik (von *Rabus*); *Bergmann, J.*, Materialismus und Monismus; *Kehrbach, R.*, Zum ewigen Frieden von Kant; *Betz, H. J.*, Het Spiritisme (v. d. Red.) 220—245

III. *Klein, M.*, Die Genesis der Kategorien u. s. w. (v. *Knoodt*); *Koeber, R.*, Schopenhauer's Erlösungslehre; *Poetter, Fr. Chr.*, Die Geschichte der Philosophie im Grundriss; *Bergedorf, M.*, Faust und das christliche Volksbewusstsein (v. d. Red.) 305—313

IV. *Vischer, Fr. Th.*, Altes und Neues, Heft 3; *Stricker, S.*, Studien über die Association der Vorstellungen (von *J. Volkelt*); *Grapengiesser, J.*, Kant's Kritik u. s. w. (von *J. Witte*); *Neudecker, G.*, Das Grundproblem der Erkenntnisstheorie (von *Lasson*); *Hoppe, J. J.*, Psychologisch-physiologische Optik (von *L. Weis*); *Rau, Albr.*, Ludwig Feuerbach's Philosophie; Zur Kantliteratur: *Walter, J.*, Zum Gedächtniss Kant's; *Runze, M.*, Kant's Bedeutung u. s. w.; *Morris, G. S.*, Kant's Critique of pure reason (von d. Red.); *Lotze, H.*, Dictate aus den Vorlesungen: Grundzüge der Psychologie, der Religionsphilosophie, der praktischen Philosophie (von *Kleist*); *Benseler, G.*, Der Optimismus des Sokrates u. s. w. (von d. Red.); *Westermayer, A.*, Der Protagoras des Plato (von *H. v. Kleist*); *Caro, E. M.*, Littré et le positivisme (von d. Red.); Jenaische philosophische Dissertationen: *Göpfert, E.*, Geulinx' Ethisches System; *Engler, O.*, Darstellung und Kritik des leibnizischen Optimismus; *Braasch, E.*, Comp. Darstellung des Religionsbegriffes in den versch. Auflagen der Schleiermacher'schen „Reden"; *Hering, O.*, Vergl. Darstellung und Beurtheilung der Religionsphilosophie Hegel's und Schleiermacher's (von *E.*); Verhandlungen der philosophischen Gesellschaft zu Berlin. Heft 20—21. (von d. Red.) . . . . . 417—442

V. *Elfeld, C. J.*, Die Religion und der Darwinismus (von *L. Weis*); *Stuckenberg, J. H. W.*, The life of Immanuel Kant (von *H. Vaihinger*); *Rehberg, Herm.*, Die Principien der monistischen Naturreligion (von d. Red.) . . . . . 494—504

VI. *Mühry, A.*, Kritik und kurze Darlegung der exacten Naturphilosophie (von *L. Weis*); *Drossbach, M.*, Ueber den Aus-

Seite

gangspunkt und die Grundlage der Philosophie (von *Th. Weber*); Aristoteles' Topik übers. v. *J. H. v. Kirchmann; Ders.*, Erläuterungen dazu; Aristoteles' sophistische Widerlegungen übers. und erl. von *J. H. v. Kirchmann; Ders.*, Erläuterungen dazu (von *H. v. Kleist*); *Lotze, H.*, Geschichte der deutschen Philosophie seit Kant (von *Dems.*); *Girard, H.*, La philosophie scientifique (von *Neudecker*); *Meyer, J. B.*, Leitfaden zur Geschichte der Philosophie; *Kreiss*, Theophilosophie; *Schwabe, Fr.*, Ueber Ursachen, Entwicklung und Bedeutung des Rationalismus; *Rehmke, Joh.*, Physiologie und Kantianismus; *Stirner, M.*, Der Einzige und sein Eigenthum; *Bräutigam, L.*, Leibniz und Herbart über die Freiheit des menschlichen Willens (von d. Red.) . . 624—628

III. Polemik.

Zur Abwehr. Von *W. Schuppe*. Erwiderung von *A. Kühtmann* . . . . . 313—315

Eine angebliche Widerlegung der „Blattversetzung" in Kant's Prolegomena. Von Prof. *Vaihinger* . . . . . 401—416

Prof. Vaihinger und seine Polemik von *J. Witte* . . . . . 597—614

IV. Verschiedenes.

Neu bei der Redaction eingegangene Schriften 119. 245—246. 315. 442. 504—505. 628.

Bibliographie von Dr. *F. Ascherson* 120—124. 246—252. 315—318. 442—446. 505—510. 629—633.

Recensionen-Verzeichniss 124—126. 252—254. 318—319. 446—447. 510—512. 633—635.

Aus Zeitschriften 127—128. 254—256. 320. 447—448. 512. 635—636.

Miscellen 128. 256. 448.

Goethe's Erkenntnissprinzip.

Von **Adolf Harpf.**

I.

So Viele auch bisher der Philosophie Goethe's nachfragten, stets begannen sie damit, aus dem überreichen und mannigfaltigen Materiale philosophischer Gedanken das Lösewort zu suchen, mit welchem sich Goethe das Räthsel des Seins vom Halse geschafft hätte. Kurz, die Frage war stets auf Sein oder Nichtsein, oder auf den Seinsgrund, den Goethe's Philosophie gewährt, gerichtet. So kam es, dass Goethe vor allem und zwar mit dem meisten Rechte als Spinozist und Pantheist galt, wenn in erster Linie und ohne Rücksicht auf alles übrige, der ächt Goethe'sche Gedanke der Einheit und Allheit der Natur in's Auge gefasst wurde. Nun aber war Goethe bei anderer Gelegenheit wieder ächter Leibnizianer, wenn er sich die einheitliche Wirklichkeit in Monaden zerfällte, wieder ein andermal muss Goethe als moderner Realist und Empirist aufgefasst werden, wenn er die Objekte der Aussenwelt als so gegeben betrachtete, wie sie ihm vor die Sinne traten, und schliesslich könnte Goethe noch als Idealist und Anhänger Plato's dargestellt werden, wenn man mit Schiller erklärt, der Grundtypus, den Goethe sich aus der gesammten Natur herausconstruirt, sei nichts anderes, als eine platonische Idee. So musste es geschehen, dass der Franzose Caro, während er 361 Seiten lang über die Philosophie Goethe's handelt [1]), mehrmals zu dem Resultate gelangt, Goethe habe gar nicht eigentlich eine Philosophie gehabt.

1) E. Caro „La philosophie de Goethe" Paris 1866.

Aber nicht der Seinsgrund ist es, nach welchem wir bei Goethe in erster Linie zu fragen haben, — Goethe's Geist war viel zu sehr nach Aussen, auf's reale Wirkliche gerichtet, als dass er die Frage überhaupt für endgültig entscheidbar gehalten hätte, — vielmehr muss das Erkenntnissprinzip in Goethe's philosophischer Geistesrichtung gesucht werden. Hier wird sich allein der immer gleichbleibende stetige Faden finden lassen, der sich durch alle Geistesschöpfungen unsers Dichterfürsten verfolgen lässt. Was ist Erkennen bei Goethe? So muss die Frage gestellt werden und wann wir sie beantwortet haben, dann haben wir auch Goethe's Philosophie, so weit sie überhaupt positiv wissenschaftlichen Werth beanspruchen kann, eruirt, denn was darüber hinaus vom Seinsgrunde in den Dingen Aufschluss geben will, das kann nur Glaube, Meinung, Gefühl, Ansicht aber kein Wissen genannt werden. Mit ebenso viel Recht als Unrecht ist Goethe schlechthin ein Realist genannt worden. Er ist Realist so weit er die Wirklichkeit gelten lässt, und als etwas Gegebenes in sich aufnimmt; er nimmt Pflanzen wahr und sammelt das Charakteristische ihrer Erscheinung, er macht anatomische Studien am Thierkörper, er macht physikalische Experimente. Goethe ist aber nur im Wahrnehmungsprozesse Realist: alsbald und entschieden zu früh beginnt er eine Art ästhetisch-harmonisirender Verarbeitung der gemachten Wahrnehmungen, es beginnt der Erkenntnissprozess, der für Goethe zugleich eine Art von künstlerischem Ausgestalten der Erfahrung ist. Hier hat nun Goethe sogleich einen vorgefassten Begriff, irgend ein subjektiv gebildetes Grundschema bereit, welchem er die gemachten objektiven Wahrnehmungen unter- und einordnet. So kam er nach den Beobachtungen im Pflanzenreiche dazu, aus den gegebenen Wahrnehmungen sich den Grundtypus der Pflanze herauszuconstruiren, indem er seinen bei Spinoza geholten Begriff der Allheit und Einheit der Natur aufs Pflanzenreich anwandte und nun darnach das alle Erscheinungen der Pflanzenwelt umfassende Grundschema des Pflanzenorganismus suchte und fand. So kam Goethe aus dem Begriff heraus zur Entdeckung des Zwischenkiefers beim Menschen, so kam er aber auch zu seinem Grundirrthume in der Farben-

lehre, zur verunglückten Mischungstheorie, indem ihn seine Künstlernatur verleitete, die objektiv zwar richtig gemachten Beobachtungen als einzig massgebend zu betrachten und nun voreilig in Begriffe umzusetzen. Er hatte seine Theorie schon fertig, noch ehe er das Newton'sche rein objektive Verfahren, die Farbenerscheinungen zu behandeln, eigentlich kannte [2]). Also Goethe ist kein Realist im wahren Sinne des Wortes, er lässt sich von der Wirklichkeit nicht Schritt für Schritt erst zur Begriffsbildung hinanleiten, sondern er erfasst die Wirklichkeit im Erkenntnissprozesse sogleich mittels des Begriffes. Das subjektive, individuelle und künstlerische Moment greift sogar oft schon während der Wahrnehmunng verarbeitend und ordnend in das Chaos des objektiv Gegebenen ein.

Goethe ist Relativist.

Die Relativität zwischen dem gegebenen Objekte der Aussenwelt einerseits und dem rein subjektiven ästhetisch gearteten Begriffscomplexe in Goethe anderseits ist das durchgreifende Grundprinzip in seinem Erkenntnissprozesse. Dies Prinzip war in allen geistigen Strebungen des Dichters thätig, es liegt in der künstlerischen Individualität desselben, welche die Wirklichkeit zwar anerkennt, aber im Erkennen selbst zugleich harmonisch gestaltet. Klar zum Bewusstsein und damit auch zum Ausdrucke ist dem Dichter seine Art zu Erkennen vorzüglich erst nach seinem Studium der Kantischen Kritik der Urtheilskraft gekommen, welche überhaupt zur Selbsterkenntniss des Dichters wesentlich beigetragen hat [3]). Ziemlich spät erst und zwar am klarsten in den Sprüchen in Prosa hat Goethe selbst sein Prinzip verrathen und dargelegt. Diese Sprüche, das lose aneinander gereihte Gedankenmaterial Goethe's sind überhaupt als die vorzüglichste Quelle für die Philosophie Goethe's zu betrachten. Goethe war kein Systemsphilosoph [4]), er war wie Plato, der ebenfalls vorwiegend künst-

---

2) Vgl. Goethe's Werke bei Hempel Th. 36. Geschichte d. Farbenl. Confession d. Verfassers S. 415ff.

3) Goethe a. a. O. „Einwirkung der neueren Philosophie" Th. 34 S. 95.

4) Hierauf hat schon Rosenkranz in seiner IX. Studie „Schiller und Kant" hingewiesen: „Was Goethe von Philosophie besass, das ist, eines

lerisch angelegte griechische Philosoph, ein Gelegenheitsdenker. Daher dürfen wir nirgends bei diesen beiden ein systematisch fundirtes und planvoll ausgebautes Lehrgebäude zu reconstruiren suchen. Ein abgerissener Gedankencomplex wird künstlerisch gestaltet, bei dem Griechen in strengerer Folge und in mehr umfassender Weise mittels Dialoges, bei Goethe mehr aphoristisch in den Sprüchen, bei irgend einem Anlasse in dem ausgebreiteten Briefwechsel des Meisters oder endlich in den Gesprächen mit seinen Freunden und Anhängern.

Mittelbar ist Goethe's Erkenntnissprinzip vor allem in den naturwissenschaftlichen Arbeiten und ihrer Methode, dann verstreut durch die Dichtungen besonders, was grössere Meisterwerke anlangt, in den philosophischen Dichtungen par excellence, im Faust und im Wilhelm Meister zum Ausdrucke gelangt. Das Wichtigste für uns bleiben natürlich diejenigen Aussprüche Goethe's, in denen sich direkt das Wesen seiner Erkenntnissweise kundgibt.

In Nummer 717 der „Sprüche in Prosa" sagt Goethe[5]: „Wir wissen von keiner Welt als in Bezug auf den Menschen." Kann die Relativität aller Erkenntniss klarer gefasst werden? Wissenschaft, sagt dieser Satz, ist der Ausdruck der Beziehung der Aussenwelt zum Menschen, des Objektes zum Subjekte und nun setzt Goethe hinzu: „wir wollen keine Kunst, als die ein Ausdruck dieses Bezuges ist". Kunst und Wissenschaft streben also bei Goethe einem wesentlich nicht verschiedenen Ziele zu, nur die Mittel zur Erreichung desselben sind in beiden verschieden. Die Kunst ist gewissermassen der Abdruck, das Wissen der unmittelbare Ausdruck selbst des Bezuges von Welt und Menschen. Bezeichnet diese aus dem eignen Innern des Meisters geschöpfte Beobachtung den Erkenntnissprozess desselben im Allgemeinen, so hat Goethe seine Naturerkenntnisse im Besondern und den subjektiven Antheil seiner Persönlichkeit in denselben unmit-

von ihm selbst geschaffenen Ausdruckes uns bedienend in seine Dichtungen hineingeheimnisset. Legte er es einmal ausdrücklich darauf an, so brachte er es nur zu Aphorismen."

5) Die Nummerirung der „Sprüche in Prosa" ist der Hempel'schen Ausg. Th. 19 entnommen.

telbar vorher (Spruch 711) mit folgenden Worten geschildert: „Wenn Künstler von Natur sprechen, subintelligiren sie immer die Idee ohne sich's deutlich bewusst zu sein." Bei Goethe war es, wie schon angedeutet, die Grundidee der Einheit aller Erscheinungen, welche er subintelligirte, als er zu seinen alle Wesen derselben Art umfassenden Pflanzen- und Thier-Typen vordrang. Hiernach muthet es wie eine, besonders gegen Newton und die Physiker gerichtete Polemik an, wenn Goethe im Anschluss an das oben Citirte fortfährt: „Ebenso gehts Allen, die ausschliesslich die Erfahrung anpreisen, sie bedenken nicht, dass die Erfahrung nur die Hälfte der Erfahrung ist."

Die von den Physikern vernachlässigte subjektive Hälfte der Erfahrung im Gebiete der Optik ist es, welche Goethe in seiner Farbenlehre unter dem Titel: „Physiologische Farben" obenansetzt (Hempel Th. 35 S. 90). Eben die Polemik gegen die Physiker, oder vielmehr bloss gegen deren rein objektive Erkenntnissmethode findet sich deutlich und unverblümt besonders im Spruche 864, wo es heist „der Mensch an sich selbst, insofern er sich seiner gesunden Sinne bedient, ist der grösste und genaueste physikalische Apparat, den es geben kann, und das ist eben das grösste Unheil der neueren Physik, dass man die Experimente gleichsam vom Menschen abgesondert hat und bloss in dem, was künstliche Instrumente zeigen, die Natur erkennen, ja, was sie leisten kann, dadurch beschränken und beweisen will" [6]). Die Polemik, welche Goethe an die Farbenlehre knüpft, ist für uns besonders werthvoll, weil Goethe dabei öfters Anlass fand, seine Erkenntnissweise der gegnerischen gegenüber klar zu formuliren. Was wir bei dem ganzen Streite in's Auge zu fassen haben, ist zunächst weniger das concrete naturwissenschaftliche Material, über welches Goethe verfügt, um seine Lehre zu stützen: uns handelt es sich zunächst nicht darum, ob und wie weit Goethe oder Newton im Rechte ist, wir wollen vielmehr die Prinzipienfrage, soweit sie Goethe anlangt,

6) Loeper erkennt hierin ebenfalls „eine der Grundansichten Goethe's". S. die Anm. zu ob. Spruche bei Hempel Th. 19 S. 186. Goethe selbst bezieht im Briefe an Zelter vom 22. Juni 1808 den obigen Ausspruch ausdrücklich auf die „ganze Naturforschung".

herausschälen. Vor Allem, dass überhaupt eine Polemik und zwar von Seiten Goethe's mit geradezu unerhörter Leidenschaftlichkeit geführt wurde, dann dass Goethe nicht eigentlich eine Widerlegung des Gegners liefert, sondern vielmehr die Evidenz seiner eigenen Ansicht für so gross zu halten scheint, dass er sie nur vorzuführen braucht, um diejenige Newton's zu vernichten, diese Umstände haben Helmholtz mit Recht auf die Vermuthung geführt, „dass hinter der Sache ein viel tiefer liegender" prinzipieller Gegensatz verschiedener Geistesrichtungen verborgen sei, der das gegenseitige Verständniss der streitenden Parteien verhindere [7]).

Wir werden Helmholtz ferner beistimmen müssen, wenn er sagt, dass Goethe's Opposition gegen die physikalische Theorie bei einem Punkte anhebt, wo diese ganz vollständige und consequente Erklärungen aus ihren einmal angenommenen Grundlagen gibt. Goethe kann offenbar nicht daran Anstoss genommen haben, dass die Theorie in dem einzelnen Falle nicht ausreiche, sondern vielmehr an den Annahmen, die sie zum Zwecke der Erklärung macht, und die ihm so absurd erscheinen, dass er deshalb die gegebene Erklärung als gar keine achtet [8]). Aber worin der besagte prinzipielle Gegensatz eigentlich bestand, dies hat Helmholtz nicht gefunden, obwohl es Goethe selbst, wie wir sahen, klar aussprach. Helmholtz sagt: „Es scheint ihm (Goethen) namentlich der Gedanke undenkbar gewesen zu sein, dass weisses Licht aus farbigem zusammengesetzt werden könne, er schilt schon in jener frühesten Zeit (Confession am Schlusse der Geschichte der Farbenlehre) auf das ekelhafte Newton'sche Weiss der Physiker, ein Ausdruck, welcher anzudeuten scheint, dass es besonders diese Annahme gewesen sei, welche ihn in jener Erklärung beleidigte."

Abgesehen davon, dass der Erklärung des Weiss gar nicht jene prinzipielle Bedeutung, jene fundamentale Wichtigkeit

---

7) Helmholtz „Populäre wissenschaftl. Vorträge" S. 42 Ueber Goethe's naturwissenschaftl. Arbeiten.

8) Helmh. a. a. O. S. 46, dazu vergl. von demselben „Ueber das Sehen des Menschen" S. 19.

beizumessen ist, wie sie Helmholtz vom psychologischen Grund bei Goethe richtig vermuthet hat, so kann übrigens eine wahrhaft prinzipielle Verschiedenheit zweier Forscher doch stets nur in ihren methodischen und erkenntniss-theoretischen Eigenheiten gesucht werden und hier hat Goethe selbst seinen Standpunkt klar hervorgekehrt, so klar, dass man nur annehmen kann, Helmholtz habe die Sprüche Goethe's gar nicht zu Rathe gezogen, weil sich in ihnen die deutlichsten Antworten auf die von Helmholtz gestellte Frage nach der prinzipiellen Verschiedenheit der beiden grossen Antagonisten finden. In der That sehe ich nicht, wie neben dem citirten Ausspruche noch ein wichtigerer prinzipieller Gegensatz beigebracht werden könne. Die Sache stellt sich folgendermassen dar: die Physiker erkennen nur aus den Beziehungen von Objekt zu Objekt, Goethe sucht vor allem die Beziehungen des Objektes zum Subjekte zu eruiren, weil diese allein für ihn Erkenntnisswerth haben. „Daher bleibt ihm die Mathematik immer etwas Jenseitiges", wie Danzel (Ueber Goethe's Spinozismus S. 111) sagt, denn sie schreitet nur von Objekt zu Objekt nach der Identität schliessend vor.

Wenn auch nicht mehr so deutlich ausgesprochen, wie im Spruche 864, so findet sich der eben erläuterte Grundgedanke Goethe's doch noch an mehreren Stellen wieder. So vor allem im Spruche 866, wo es heisst: „dafür steht ja aber der Mensch so hoch, dass sich das sonst Undarstellbare in ihm darstellt. Was ist denn eine Saite und alle mechanische Theilung derselben gegen das Ohr des Musikers? Ja, man kann sagen, was sind die elementaren Erscheinungen der Natur selbst gegen den Menschen, der sie alle erst bändigen und modificiren muss, um sie sich einigermassen assimiliren zu können?" Dieser Spruch, ursprünglich in demselben 124sten Briefe an Zelter enthalten, wie die frühern, ist daselbst nur eine Ausführung des ersten [9]). Goethe kehrt hier die subjektive Seite des Erkenntnissprozesses hervor, und indem er sie gegen das objektive Verfahren der mathematisch-

9) Briefwechsel zwischen Goethe und Zelter ed. Riemer Bd. I. S. 332 und 333.

naturwissenschaftlichen Forschung in Schutz nimmt, vermittelt er die beiden citirten Aussprüche durch einen Ausfall gegen den Kalkül, durch welchen Verhältnisse rein objektiver Natur unabhängig von den menschlichen Sinnesqualitäten dargestellt werden. Bei alledem ist es aber gewiss unrichtig, wenn man diese Abneigung Goethe's gegen rein objektive Naturerkenntniss so auffasst, als hätte Goethe mit der Philosophie seiner Zeit nur aus der Idee, aus dem Subjekte allein die Welt erklären, aus den logischen Verbindungen von Begriffen auch die Verknüpfung von Thatsachen erschliessen wollen, wie Helmholtz meint, wenn er die „Verwandtschaft" der Goethe'schen mit Schelling's und Hegel's Philosophie hervorhebt. Helmholtz sagt a. a. O.: „Für Schiller, als einen Kantianer, ist die Idee das ewig zu erstrebende, ewig unerreichbare, und daher ein in der Wirklichkeit darzustellendes Ziel, während Goethe als ächter Dichter in der Wirklichkeit den unmittelbaren Ausdruck der Idee zu finden meint. — Hier liegt auch seine Verwandtschaft mit Schelling's und Hegel's Naturphilosophie, welche ebenfalls von der Annahme ausgeht, dass die Natur die verschiedenen Entwiklungsstufen des Begriffs unmittelbar darstelle". Goethe aber hat der Wirklichkeit ihr Recht ausser und ohne die Idee zu sein, nie abgesprochen, nur wollte er, dass sie im Erkennen dieses Recht mit dem Subjekte theile, wobei er noch himmelweit von der heillosen Begriffsverwirrung der Identitätsphilosophie entfernt ist.

Nur im Erkennen drückt sich die Relativität und Reciprocität von Subjekt und Objekt aus, nicht im Sein selbst: dieses ist unabhängig von jeglichem Subjekte, von jeder subjektiven Idee gegeben. Dies spricht Goethe aus, wenn er im 935sten Spruche sagt: „Ein jeder Mensch sieht die fertige und geregelte, gebildete, vollkommene Welt doch nur als ein Element an, woraus er sich eine besondere ihm angemessene Welt zu erschaffen bemüht ist. Tüchtige Menschen ergreifen sie ohne Bedenken, um damit, wie es gehen will, zu gebahren, andere zaudern an ihr herum, einige zweifeln sogar an ihrem Dasein."

Diese fertige und gebildete, geregelte, vollkommene Welt ist also offenbar nicht der „unmittelbare Ausdruck der Idee",

diese letztere wird bei Goethe vielmehr erst im Erkenntnissprozesse in die von uns unabhängig gegebene Wirklichkeit hineingetragen.

Die Worte bei Helmholtz (a. a. O. S. 43): „Er selbst gibt an, dass dadurch der Punkt, der ihn von Schiller trennte auf das Strengste bezeichnet war", stellen sich als wörtliches Citat aus Goethe's Mittheilung über seine „Erste Bekanntschaft mit Schiller" heraus (vgl. Goethe bei Hempel Th. 27. S. 311). Daselbst berichtet Goethe, wie Schiller seine symboliche Pflanze eine Idee nannte. Helmholtz gründet seine Anschauung von Goethe's Wesen sonach, — wie schon die äussere Beziehung schliessen lässt — auf den Schiller'schen Ausspruch, jedoch ohne zu beachten, dass Goethe selbst diesen ausdrücklich abweist, wenn er sagt: „der Punkt der uns trennte" u. s. f. Goethe ist mit Schiller's Auslegung durchaus nicht einverstanden, wie Helmholtz meint, da er sagt: „Er selbst (Goethe) gibt an" etc. Wenn aber Helmholtz etwa seine Ansicht aus der Antwort schöpft, welche Goethe auf die Schiller'sche Erklärung hin abgab, nämlich dass es ihm sehr lieb sein könne Ideen zu haben, ohne es zu wissen und sie sogar mit Augen zu sehen, so muss darauf hingewiesen werden, dass Goethe eben diese Erwiderung noch im Verfolge desselben kleinen Aufsatzes selbst erläutert. Goethe erklärt nämlich ausdrücklich: „Wenn er (Schiller) das für eine Idee hielt, was ich als Erfahrung aussprach, so musste doch zwischen beiden irgend etwas Vermittelndes, Bezügliches obwalten" [10]). Also nicht Goethe sprach die Resultate seiner Erfahrung zugleich als Ideen aus, nur Schiller hat sie dafür gehalten; Goethe weist dies zurück, schon will sich ihm „der alte Groll" wieder regen, er nimmt sich aber zusammen, wie er selbst sagt, und findet mit dem obigen Ausspruche jene Erklärung, welche das „Vermittelnde" zwischen seiner eigenen und Schiller's Ansicht bildet. Die eben angeführte Erklärung Goethe's, dass sich gleich nach Schiller's Ausspruche „der alte Groll" regen wollte [11]), zeigt wohl klarer als irgend ein sachliches Argument,

10) Bei Hempel Th. 27 S. 312.
11) Bei Hempel Th. 27 S. 311.

wie sehr der Schiller'sche Ausspruch, seine Erfahrung sei gar keine Erfahrung, sondern eine Idee, dem innersten Wesen seines Geistes widersprach. Wenn er also sagt, dies sei der Punkt, der ihn von Schiller trennt, so kann sich kein aufmerksamer Leser denken, er hätte gemeint: Schiller hat es in der That getroffen, meine Erfahrung ist mir zugleich Idee, sondern er meint: Schiller hält meine Erfahrung für eine Idee, ich kann es nicht, das „trennt" uns. Die Wirklichkeit ist also für Goethe, um nochmals auf Helmholtz zu kommen, nicht der „unmittelbare Ausdruck der Idee", sonst würde Goethe in der Erwiderung zu Schiller gesagt haben: Ihnen ist dasjenige eine blosse Idee, was mir Idee und Wirklichkeit zugleich ist. Goethe aber bezieht seinen Ausspruch ausdrücklich nur auf die Erfahrung vom Sein, nicht auf dieses selbst. Eben jenes „Vermittelnde, Bezügliche", welches ihm zwischen Erfahrung und Idee obwalten muss, kommt ihm nur durch den Erkenntnissprozess zur Wirksamkeit: nur soweit die Funktion unserer Erkenntniss reicht, kann die Erfahrung, nicht das Objekt der Erfahrung, nicht die Wirklichkeit selbst, wie Helmholtz darstellt, — der rein subjektiven Idee, worunter bei Goethe besonders auch die Anschauungsformen des Menschen zu verstehen sind, conform erscheinen. Diesen Antheil des Subjekts und zwar vornehmlich denjenigen im Erkenntnissprozesse hat Goethe noch an anderer Stelle klar formulirt. So heisst es im Spruche 936: „Man weiss eigentlich das, was man weiss nur für sich selbst." Es schliesst sich dieser Gedanke inhaltlich an den Schlusssatz des 935sten Spruches an, welcher lautet: „Wir erfahren fast täglich, dass der Eine mit Bequemlichkeit denken mag, was dem Andern zu denken unmöglich ist und zwar nicht etwa in Dingen, die auf Wohl und Wehe nur irgend einen Einfluss hätten, sondern in Dingen, die für uns völlig gleichgültig sind". Hieher gehört auch der 878ste dem Lucian nachgebildete Spruch: „Was ich recht weiss, weiss ich nur mir selbst". Derselbe Ausspruch ist im Briefe an Zelter vom 30. Oktober 1828 (Briefwechsel V. 128) auf Goethe's Unterhaltung mit Naturforschern bezogen. Es heisst dort: „Genau besehen bleibt es immer eine entschiedene Wahrheit: was ich recht weiss,

weiss ich eigentlich nur mir selbst, sobald ich damit hervortrete, rückt mir sogleich Bedingung, Bestimmung, Widerrede auf den Hals". Noch deutlicher ist der subjektive Antheil in aller Erkenntniss und besonders in der philosophischen Erkenntniss in den Aussprüchen praecisirt, welche Riemer in seinem Buche: „Briefe von und an Goethe" unter dem Titel „Aphorismen" erhalten hat. Es heisst ebenda S. 316 datirt vom 2. August 1807: „Alle Philosophie über die Natur bleibt doch nur Anthropomorphismus, d. h. der Mensch, eins mit sich selbst, theilt allem, was er nicht ist, diese Einheit mit, zieht es in die seinige herein, macht es mit sich selbst eins". Um die Natur zu erkennen, müsste er sie selbst sein. Was er von der Natur ausspricht, das ist etwas, d. h. es ist etwas Reales, es ist ein Wirkliches, nämlich in Bezug auf ihn. Aber was er ausspricht, das ist nicht Alles, es ist nicht die Natur alle, er spricht nicht die Totalität derselben aus." Hier sagt Goethe wieder deutlich, dass er an keine Objektivation der Idee dachte, sondern dass die letzte vielmehr nur einen Theil der Wirklichkeit und zwar nur den ihr bezüglichen im Erkenntnissprozesse erfasst. Goethe fährt fort: „Wir mögen an der Natur beobachten, messen, rechnen, wägen etc., wie wir wollen, es ist doch nur unser Maass und Gewicht, wie der Mensch das Maass der Dinge ist."

Hiermit sind wir nun bei einem Satze angelangt, welcher uns direkt auf jenen einzigen antiken Denker hinweist, dessen berühmtes Erkenntnissprinzip wir soeben wörtlich von Goethe als eigene Maxime ausgesprochen vorfanden. Nicht bei den alten Joniern werden wir also, wie Caro thut, ein Analogon Goethe'scher Denkweise suchen; nicht Thales und Heraklit sind es, welche wir mit Goethe zusammen halten müssen[12]); der antike Erkenntnisstheoretiker Protagoras allein ist mit Goethe — was das Denkprinzip anlangt — zu vergleichen. „Der Mensch ist das Maass aller Dinge", diesen ersten Satz der Ἀλήθεια des Protagoras fanden wir soeben ausdrücklich als das Goethe'sche Erkenntnissprinzip ausgesprochen. Und in der That, die Cor-

12) Caro a. a. O. S. 209.

relativität aller Erkenntniss kann durch keinen Satz deutlicher und klarer ausgesprochen werden, als durch eben diesen. Wer immer sich zum Relativismus bekennt, der wird diesen Satz wörtlich so acceptiren müssen, wie ihn bereits Protagoras ausgesprochen hat: er ist und bleibt die Grundwahrheit des Relativismus, zu welchem sich Goethe, wie der Verfolg noch deutlicher zeigen wird, während seiner ganzen langen Denker- und Dichterlaufbahn bekannt hat. Goethe fährt zunächst a. a. O. fort zu erklären, was er unter dem „Maass der Dinge" versteht. Er sagt: „Das Maass könnte grösser oder kleiner sein, es liesse sich mehr oder weniger damit abmessen, aber das Stück, das Gewebe bleibt nach wie vor, was es ist, und nichts weiter von ihm als seine Ausdehnung in Bezug auf den Menschen ist durch die Operation ausgesprochen: Mit Duodezimal- oder Dezimal-Maass wird nichts von der sonstigen anderweitigen Natur des Dinges ausgesprochen." Ganz ebenso lehnt auch der Satz des Protagoras, wie E. Laas zeigt, jede Einsicht in „das sogenannte Ansich der Dinge" als „irrelevant" und über unsere Erkenntnissmöglichkeit hinausgehend, ab [13]).

Denselben Gedanken der subjectiven Bedingtheit aller Einsicht hat Goethe bei einer andern Gelegenheit Riemern gegenüber folgendermassen formulirt: „— Alles was Meinungen über die Dinge sind, gehört dem Individuum an, und wir wissen nur zu sehr, — dass Niemand etwas begreift, als was ihm gemäss ist" [14]). Die Stelle schliesst mit einer Betonung des Einflusses, welchen der dem Individuum eigene Begriffsvorrath in der Erkenntniss hat. Was hingegen die Erfahrung anlangt, so ist folgende Stelle zu vergleichen: „Die Thiere werden durch ihre Organe belehrt, sagten die Alten (Stoiker); ich setze hinzu, die Menschen gleichfalls, sie haben jedoch den Vorzug, ihre Organe wieder zu belehren" [15]).

Dass Goethe seine Geistesrichtung besonders klar in seinen späteren Jahren erkannte und demgemäss häufig in

13) E. Laas, Idealismus und Positivismus, I. S. 194 ff.

14) Riemer a. a. O. S. 304.

15) Riemer a. a. O. S. 361. Im Juni 1831, it. März 1832. Vgl. auch Spr. i. Pr. Nr. 8.

Worte setzte, geht unter anderem aus dem Goethe-Zelter'schen Briefwechsel hervor. Goethe schreibt am 8. August 1822 an Zelter: „Deine Natur weiss zu assimiliren, worauf doch alles ankommt. Verstände man diesen Vortheil, man würde nichts Ueberliefertes tadeln, sondern was uns nicht anmuthet, liegen lassen, um es vielleicht künftig aufzunehmen. Anders lesen Knaben den Terenz, Anders Grotius, Mich Knaben ärgerte die Sentenz, die ich nun gelten lassen muss."

„Lese ich nun den Homer, so sieht er anders aus als vor zehn Jahren; würde man dreihundert Jahre alt, so würde er immer anders aussehen. Um sich hiervon zu überzeugen, blicke man nur rückwärts, von den Pisistratiden bis zu unserm Wolf schneidet der Altvater gar verschiedene Gesichter" [16]).

In der That ist es die Erfahrung allein, und zwar bei Goethe die Erfahrung eines dritthalb Menschenalter umfassenden Lebens, durch welche Grundgedanken, wie die eben ausgesprochenen ermittelt werden müssen. Der Eklekticismus, den Goethe hier, wie vielfach anderweitig preist und bethätigt, ist bereits frühzeitig als ein Grundzug Goethe'schen Wesens allgemein angesehen worden. Für uns wird sich derselbe nur als consequente Anwendung und praktische Durchführung des Satzes darstellen, welchen wir von der theoretischen Seite her als Relativitätsprinzip aufgezeigt haben. Was dem Prinzipe nach Relativismus ist, das zeigt sich in der Praxis als Eklekticismus, indem nur das dem eigenen Wesen Relative zur praktischen Verwerthung ausgewählt und demgemäss eklektisch verfahren wird.

Diesen Gedanken variirt Goethe, wenn er den 24. Juli 1823 an Zelter schreibt: „Man weiss recht gut, dass der Mensch Alles, Gott selbst und das Göttliche an sich heranziehen, sich zueignen muss, aber auch dieses Heranziehen hat seine Grade, es gibt ein hohes und ein gemeines" [17]). Ferner schreibt Goethe, indem er Zeltern das letzte Heft der Morphologie übersendet: „Analog denkende verstehen sich, wenn auch dem

16) Briefwechsel zwischen Goethe u. Zelter ed. Fr. W. Riemer 1834 Bd. III S. 269.

17) Briefwechsel zwischen Goethe und Zelter, III. 318.

einen oder dem andern Theil der Gegenstand, worüber gesprochen oder geurtheilt wird, fremd wäre. Hab' ich doch in meinen Heften manches vorgetragen, was den Männern von Fach selbst, eben weil sie anders denken, unfasslich bleibt. Ich werde so fortfahren, so lange es mir gegönnt ist, mit Niemand streiten, aber auch niemand zu Liebe Ansicht und Ueberzeugung verbergen" [18]). Hiezu stimmt der Ausspruch vom 26sten November 1825: „Lass uns auf unserer Weise beharren, fühlen und gewahr werden, denken und thun, alles Uebrige ist vom Uebel" [19]).

In der Zelter mitgetheilten Tonlehre begegnen wir ganz derselben Beachtung, ja Hervorhebung des subjektiven Antheils an aller Wahrnehmung, welcher in der Farbenlehre eine so überwiegende Rolle spielt. Goethe sagt: „Dem Ohre müssen wir als einem hohen organischen Wesen Gegenwirkung und Forderung zuschreiben, wodurch der Sinn ganz allein fähig wird, das ihm von aussen Gebrachte aufzunehmen und zu fassen. Doch ist bei dem Ohr die Leitung noch immer besonders zu betrachten, welche durchaus erregend und produktiv wirkt. Die Produktivität der Stimme wird dadurch geweckt, erhöht und vermannigfaltigt. Der ganze Körper wird angeregt. — Das Musikalisch-hörbare erscheint uns organisch (subjektiv) Mechanisch (gemischt) Mathematisch (objektiv)." — In Bezug auf die Tonarten heisst es: „Er (der Mollton) manifestirt sich in weniger fasslichen Zahl- und Maassverhältnissen und ist doch ganz der menschlichen Natur gemäss, ja gemässer als jene erste fassliche Tonart; — die Durtonart entspringt durch Steigen, durch eine Beschleunigung nach oben, durch eine Erweiterung aller Intervalle hinaufwärts. — Der Mollton entspringt durch Fallen, Beschleunigung hinabwärts, Erweiterung der Intervalle nach unten." Dies wird erläutert durch die Briefstelle vom Gründonnerstage des Jahres 1831, da Goethe an Zelter schreibt: „Nun erinnerst Du dich wohl, dass ich mich der kleinen Terz immer leidenschaftlich angenommen und mich geärgert habe, dass Ihr theoretischen Musikhansen

18) a. a. O. IV. S. 23 datirt: 11. April 1825.

19) ebenda IV. S. 106.

sie nicht wolltet als ein donum naturae gelten lassen. Wahrhaftig eine Darm- und Drahtsaite steht nicht so hoch, dass ihr die Natur allein ausschliesslich ihre Harmonien anvertrauen sollte" [20]). Es spricht sich hier wieder ein ganz gleichgeartetes Argument gegen das objektive Experiment zum Zwecke der Naturbeobachtung aus, wie in der Optik, wenn Goethe in derselben seine eignen unter freiem Himmel angestellten „subjektiven Versuche" zu rechtfertigen trachtet. Goethe's Bezeichnung „subjektiver Versuch" ist dabei nur des Gegensatzes und der schärfern Unterscheidung wegen da. Goethe's Experimente sind eigentlich subjektiv-objektiv, da sie sämmtlich auf die Erscheinung der Dinge ausgehen, welche subjektiv-objektiv ist, während die Physiker stets den objektivsten Grund der Erscheinung darzustellen trachtem. Diesen subjektiven Objektivismus fühlt man am besten aus dem Verfolg der oben genannten Stelle heraus. Goethe sagt: „da ist der Mensch mehr werth und dem Menschen hat die Natur die kleine Terz verliehen, um das Unnennbare, Sehnsüchtige mit dem innigsten Behagen ausdrücken zu können. Der Mensch gehört mit zur Natur und Er ist es, der die zartesten Bezüge der sämmtlichen elementaren Erscheinungen in sich aufzunehmen, zu regeln und zu modificiren weiss".

„Brauchen doch Chemiker schon den thierischen Organismus als ein Reagens und wir wollen uns an mechanisch bestimmbare Tonverhältnisse klammern, dagegen die edelste Gabe aus der Natur hinaus in die Region einer willkürlichen Künstelei hinüberschieben?" [21]).

Mit ganz ähnlicher Argumentation weist Goethe die mathematische Behandlung der Optik, welche das Subjekt möglichst ausschliesst, von sich ab. Goethe ist allenthalben in der praktischen Durchführung und Anwendung seines Prinzips consequent. Ungemein werthvoll wäre es für diese praktische Auswerthung der Goethe'schen Denkweise

---

20) ebda. B. VI. S. 166.

21) Vgl. die ungemein klare tabellarische Behandlung der Tonlehre a. a. O. im Anhang zum IV. B. zu Seite 212.

gewesen, wenn Goethe das Vorhaben ausgeführt hätte, welchem er bei Gelegenheit der „Tabelle der Tonlehre" Zeltern gegenüber Ausdruck verlieh. Goethe sagt, dass er um das Jahr 1810 auf dem Wege war, „in diesem Sinn die sämmtlichen Kapitel der Physik zu schematisiren" [22]).

Blieb dieses Vorhaben auch unausgeführt, so berechtigt uns diese Andeutung zu der bereits ausgesprochenen Behauptung, dass nämlich Goethe seine subjektiv-objektive Naturbetrachtung, so weit er sie praktisch durchführte, allenthalben mit Bewusstsein der objectiv-mathematischen Erkenntniss entgegensetzte und in allen Gebieten der Naturlehre entgegengesetzt hätte, wenn er zu einer derartigen Colossal-Leistung Zeit und Musse gefunden hätte, oder durch die Misserfolge seiner Farbenlehre nicht von Anfang an abgeschreckt worden wäre. Die thatsächliche Durchführung bis zu den äussersten Consequenzen, wie sie die Farbenlehre aufweist, musste mit einer gewissen Naturnothwendigkeit zu den bekannten Irrthümern der Goethe'schen Optik führen. Mit seiner Veranlagung und seiner Methode zu beobachten, musste Goethe, sobald er sich nur einigermassen mit den optischen Phänomenen beschäftigte, zu den wirklich zu Tage liegenden Resultaten kommen.

Ebenso nothwendig war in Goethe's Natur der Eklekticismus durch das Relativitätsprinzip begründet, zu welchem wir nach dieser, bei Gelegenheit des Zelter'schen Briefwechsels naheliegenden Abschweifung zurückkehren müssen. Goethe schreibt am Sylvester-Abend 1829: „Wenn man mit sich selbst einig ist, ist man es auch mit Andern. Ich habe bemerkt, dass ich den Gedanken für wahr halte, der für mich fruchtbar ist, sich an mein übriges Denken anschliesst und zugleich mich fördert; nun ist es nicht allein möglich, sondern natürlich, dass sich ein solcher Gedanke dem Sinne des Andern nicht anschliesse, ihn nicht fördere, wohl gar hindere und so wird er ihn für falsch halten" [23]).

22) a. a. O. IV. S. 213. vom 6. September 1826.

23) a. a. O. B. V. S. 354, 355. Hieran schliesst sich unmittelbar der auch sonst noch bei Goethe z. B. in den Sprüchen anzutreffende Gedanke, dass alle Controverse endet, wenn man eine gegnerische Ansicht

Es schliesst sich dies eng an eine Aeusserung vom 1. November desselben Jahres an, welche lautet: „Wenn man der Nachwelt etwas Brauchbares hinterlassen will, so müssen es Confessionen sein, man muss sich als Individuum hinstellen, wie man's denkt, wie man's meint, und die folgenden mögen sich heraussuchen, was ihnen gemäss ist und was im Allgemeinen gültig sein mag“ [24]). Der Schlusssatz ist hier besonders zu beachten, weil Goethe mit demselben seine Wendung zum Universalismus oder generellen Subjektivismus bezeichnet: das, was Allen wahr erscheint, ist allgemein wahr „mag im Allgemeinen gültig sein.“ Diese Wendung wird bei Vorführung der Goethe'schen Erkenntnissmethode eingehender zu beleuchten sein (s. u. S. 31). Wie stets nur das dem Subjekte Bezügliche von diesem erfasst werden kann, dies hat Goethe, da er über „die Vertraulichkeiten aus seinem Leben: Wahrheit und Dichtung“ unter dem 15. Febr. 1830 an Zelter berichtet, folgendermassen zum Ausdrucke gebracht: „Es bringt selbst die gemeinste Chronik nothwendig etwas von dem Geiste der Zeit mit, in der sie geschrieben wurde. Wird das vierzehnte Jahrhundert einen Kometen nicht ahnungsvoller überliefern, als das neunzehnte? Ja, ein bedeutendes Ereigniss wird man in derselben Stadt Abends anders als am Morgen erzählen hören. Dieses alles, was dem Erzählenden und der Erzählung angehört, habe ich hier unter dem Worte: Dichtung begriffen, um mich des Wahren, dessen ich mir bewusst war, zu meinem Zweck bedienen zu können. In jeder Geschichte, selbst einer diplomatisch vorgetragenen, sieht man immer die Nation, die Partei durchscheinen, wozu der Schreibende gehörte. Wie anders klingen die Mittheilungen der Franzosen über Englische Geschichte, als die der Engländer! So ist mir auch in der letzten Zeit höchst merkwürdig geworden der Herzog von St. Simon in seinen Memoiren; diese ausführlichen Berichte eines durchaus unterrichteten, Wahrheit liebenden Mannes sind nicht völlig geniessbar,

---

so gut als Phänomen betrachtet, wie die ganze übrige Welt: auch eine ächt relativistische Seite der Goethe'schen Weltanschauung.

24) a. a. O. B. V. S. 301.

wenn man nicht zugibt, es sei ein Duc und Pair, der das niederschreibt. Es ist jene Zeit, die sich in einem Vornehmen abspiegelt, der weniger zu gewinnen findet, als er zu verlieren befürchten muss"[25]). Die Allgemeinheit und Allgemeingültigkeit der Relativität findet ihren prägnantesten Ausdruck in einer Stelle, die wir als eine Art philosophischen Glaubensbekenntnisses des Autors ansehen können und die darum die Reihe der direkten relativistischen Aussprüche, mit denen Goethe sein Prinzip enthüllt, für uns abschliessen kann. Goethe schreibt unterm 29. Januar 1830 an Zelter: „Es ist ein grenzenloses Verdienst unseres alten Kant um die Welt und ich darf auch sagen um mich, dass er, in seiner Kritik der Urtheilskraft, Kunst und Natur nebeneinander stellt und beiden das Recht zugesteht: aus grossen Prinzipien zwecklos zu handeln. So hatte mich Spinoza früher schon in dem Hass gegen die absurden Endursachen beglaubigt. Natur und Kunst sind zu gross, um auf Zwecke auszugehen und haben's auch nicht nöthig, denn Bezüge gibts überall und Bezüge sind das Leben"[26]). Anfangs- und Endpunkt der Goethe'schen Denkerlaufbahn, Spinoza's Ethik, was die Metaphysik, und Kants Kritik, was die Erkenntnisstheorie anlangt, zeigen sich hier in Goethe's Prinzip der Bezüge zu einem für ihn grundlegenden Resultate vereinigt und zusammengefasst.

II.

Der mittelbare Ausdruck von Goethe's Denkprinzip.

Der Aesthetiker Fr. Vischer sagt in seinen „Kritischen Bemerkungen über den ersten Theil von Goethe's Faust" mit Bezug auf das Verhältniss des Mephistopheles zu Faust Folgendes: „Da der Realismus, der Geist der Grenze und Erfahrung, die eine Hälfte der Wahrheit ist, so behält er, auch vom Bösen geltend gemacht, seine heilsame Wirkung, so hat Mephistopheles immer halb Recht und erzieht den Faust, ohne

25) a. a. O. B. V. S. 393 ff.
26) a. a. O. B. V. S. 381.

es zu wollen, bildet ihn zur Einheit des Idealismus und Realismus" [27]).

Nachdem im ersten Theile des vorliegenden Aufsatzes das Denkprinzip Goethe's aus unmittelbaren Aufschlüssen Goethe's klargelegt worden, sehen wir nun sofort ein, dass eben die „Einheit des Idealismus und Realismus", nach welcher Vischer den Goethe'schen Faust emporringen sieht, im Relativismus Goethe's gegeben ist, welcher in seiner Bedeutung für die Ethik im Goethe'schen Faust zum höchsten künstlerischen und sonach mittelbaren Ausdrucke gelangt. Für Vischer repräsentirt Faust mit Recht, — „wiewohl er zunächst die besondere Form des einseitigen idealistischen Drangs darstellt, doch zugleich die strebende Menschheit überhaupt, und in dieser Allgemeinheit genommen, kann und muss das Böse wesentlich als ein Hebel der Bewegung in der Weltgeschichte aufgefasst werden, schliesslich ist es daher als ein Ferment in jener einfachen Weise zu bezeichnen; es ist ja überhaupt das Objekt des Guten, und als Objekt zugleich das zum Handeln, eben zur Bekämpfung des Objekts Aufreizende, Herausfordernde" (Fr. Vischer a. a. O. S. 17 f.) Vischer hätte bestimmter sagen können: Das subjektive, ideale Moment des Guten also Faust muss mit dem objektiven Momente, dem realistischen Mephistopheles in Beziehung — dies Wort im weitesten Sinne gefasst — treten, damit schliesslich die höchste Form des Lebens sich aus diesem Bezuge gestaltet, denn „Bezüge", so haben wir Goethe selbst sagen gehört — „sind das Leben."

Vischer hat unbedingt Recht, wenn er den Goethe'schen Faust als ein unzerlegliches Ganzes betrachtet haben will und dies folgendermassen begründet: „Alle echte Poesie schliesst reiche Gedankensummen in ihre Gestalten und deren Aeusserungen ein, Gedankensummen, die sich schwer auseinander-

27) Fr. Vischer „Kritische Bemerkungen über den ersten Th. v. G.'s Faust S. 17. Wesentlich dieselbe Ansicht aber in entbehrlicher Breite führt Vischer in seinem Buche: „Goethe's Faust. Neue Beiträge zur Kritik des Gedichts" 1875 S. 155 ff. aus, wo sich am deutlichsten zeigt, dass Vischer's citirter Ausspruch im Wesentlichen nicht über die Aeusserung Schillers vom Kerngedanken des Faust hinausgeht.

setzen lassen, wenn man daran geht, sie aus dem Bilde herauszunehmen und in bildloser Form geordnet hinzustellen; Goethe's Faust hat diese Eigenschaft im höchsten Grade" [28]). In der That die reichen Gedankensummen des Faust „auseinanderzusetzen", die Einzelgedanken in bildloser Form logisch geordnet hinzustellen und aufzubauen, im Einzelnen überall zur vollsten Klarheit und Einstimmigkeit aller Theile zu gelangen, dies dürfte allgemein als unmöglich erkannt sein, aber was diese Gedankensummen als Ganzes genommen unzerlegt und unzersetzt, als Resultate gefasst darstellen, nach deren Gewinnung wir im Einzelnen nicht fragen dürfen, das kann gesagt werden, denn es liegt vor jedermann zur vollsten Evidenzhaltung ausgebreitet, jeder kann die Gesammtsumme ziehen, Vischer selbst hat sie als Streben nach Einheit des Idealismus und Realismus gekennzeichnet: es ist der nach künstlerischer Gestaltung im höchsten Sinne des Wortes ringende Relativismus in der Ethik, also ein Theil des ureigensten Wesens Goethe's selbst, dessen endgültiger mittelbarer Ausdruck mit dem Faust auch zeitlich nahezu das ganze lange Leben unseres Dichterfürsten umfasst. Das Prinzip blieb in dem ganzen Zeitraume unverändert, es bildet ja die Grundfeste der Goethe'schen Geistesnatur, nur die Art der künstlerischen Einkleidung musste in den verschiedenen weit aus einander liegenden Lebensaltern des Dichters, in denen der Faust nach und nach entstand, wechseln und mit umgestaltet werden: daher eine innere Einheitlichkeit des Werkes im Einzelnen vielfach vermisst wurde [29]), seine einzige wahre Einheit liegt eben im Welt und Menschen umfassenden Wesen des Dichters selbst, dessen gekennzeichneten Grundzug es einzig und allein in seinen verschiedenartigsten Anwendungen auf das praktische Leben darstellen sollte.

Nun will hiermit keineswegs gesagt sein, dass Goethe die bestimmte im Vorhinein klar gefasste Absicht hatte, die ge-

28) Fr. Vischer a. a. O. S. 16.

29) Vgl. z. B. Vischer zum zweiten Theile von Goethe's Faust. Kritische Gänge, Neue Folge III. H. S. 138 Caro Chap. XII. p. 281. „Ce vaste poëme ne se développe pas organiquement" etc. Lewes Goethe's Leben und Schriften. Uebersetzung von Frese II. 545. u. a. m.

nannte Idee im Faust zu verkörpern, vielmehr hat er ein solches Ansinnen Eckermann gegenüber mit folgenden Worten ausdrücklich abgelehnt: „Da kommen sie und fragen, welche Idee ich in meinem Faust verkörpert habe; als ob ich das selber wüsste!" (Gespräche mit Eckermann III. S. 118 Sonntag den 6. Mai 1827). Hierzu bemerkt nun Vischer treffend: „Es ist nur ganz in der Ordnung, dass der geniale Dichter sein eigenes Werk nicht mit dem Senkblei der Reflexion ergründen kann; darf die Philosophie selbst sich nicht rühmen, anders als mit Anstrengung aller ihrer Mittel ihm in seine Tiefe folgen zu können, um die verwickelten Gedankensummen aus ihm zu ziehen, ja wird sie mit diesem Geschäfte niemals fertig, wie soll der Dichter, der mit ganz anderen Organen operirt, damit fertig werden, wie also von der, philosophisch verstandenen Idee aus weiter operiren?" [30]) Hätte Goethe dies überhaupt wollen können, so wäre seinem Vorhaben kein dichterisches Kunstwerk, sondern eine philosophische Ahhandlung entsprungen.

Die Idee lag am Grunde des Bewusstseins, sie war da, aber sie wurde nicht bis zur klaren Conception gesteigert. Goethe wirft den Schleier der Dichtkunst darüber und zeigt uns nun die künstlerisch gestalteten Umrisse der Hülle. Der Schleier, die Hülle selbst aber der Idee ist im Faust die Handlung, die That. Besehen wir uns auf das hin die von Vischer besprochene Stelle der Gespräche mit Eckermann etwas näher, so finden wir in deren Verfolg in der That einen Anhaltspunkt für die soeben ausgesprochene Deutung. Wenn Goethe auch keine leitende Idee des Faust zugibt, so sagt er doch unmmittelbar darauf: „Vom Himmel durch die Welt zur Hölle, das wäre zur Noth etwas, aber das ist keine Idee, sondern Gang der Handlung." Also die Handlung selbst ist das Leitende, an ihr allein baut sich das Drama auf, weniger an innern seelischen oder idealen Motiven. Auch Vischer findet (a. a. O. S. 277), dass Goethe „an dem Begriff der That das völlige Heraustreten, der

30) Fr. Vischer „Goethe's Faust. Neue Beiträge zur Kritik des Gedichts" 1875 S. 158, 159.

Schlag, wodurch das unbekannte Eine Wesen der Dinge Dasein wird und ist, gefiel." Schon dass Goethe die Form des Dramas zur Einkleidung seiner Gedanken wählte, zeigt uns, dass er diese besonders von ihrer praktischen Seite, d. i. in Thaten und Handlungen umgesetzt, vorführen wollte. Aber gleich in den ersten Scenen des Stückes erfahren wir ausserdem direkt aus dem Munde des Faust, was für ihn die That bedeutet. Faust kommt in seiner tiefsinnigen Bibel-Exegese zu dem Schlusse: „Im Anfang war die That." Wenn Vischer sagt: „dass es ein Verstoss gegen die Consequenz der ersten Scenen ist, wenn Faust die Wahrheit bei der Offenbarung im positiv christlichen Sinne des Wortes sucht" [31]), so muss gesagt werden, dass es vielmehr psychologisch vollberechtigt und in gewissem Sinne der Wirklichkeit nachgebildet ist, wenn Faust unbefriedigt durch alle Metaphysik, zuletzt von den Worten des Erdgeistes vollends zur Verzweiflung gebracht, in dem steten Bewusstsein, dass wir nichts wissen können, endlich bei der Offenbarung seine letzte Zuflucht sucht. Einen ähnlichen Entwicklungsgang haben wir in Wirklichkeit viele Denker der deutschen romantischen Schule durchmachen sehen, welche von Kants Beweisen für die Beschränktheit der menschlichen Erkenntniss „das Herz verbrannt" zur Offenbarung im strengsten Sinne, zum Katholicismus geführt wurden. Faust-Goethe ist von anderm Schrott und Korn, er ist von einer Eigenart, wie sie der Antike und doch wieder der realen modernsten Zeit technischer Errungenschaften angehört: Er wird von der Verzweiflung am metaphysischen Wissen zur That im praktischen Leben hinüber geleitet, welches er zuvörderst mit der Bethätigung der geschlechtlichen Liebe an der Hand des Mephistopheles in der Gretchentragödie beginnt, um schliesslich mit der That im realsten technischen Bereiche menschlichen Wirkens im zweiten Theile abzuschliessen. So ist es gerade die Bibel-Exegese, welche, die That zum Wesen der Welt erhebend, den Entwicklungsgang des Faust ideell erschliesst und unmittelbarer als irgend eine andere Stelle den zweiten Theil des Faust in seinem ersten praedisponirt. So erhält zugleich der vielfach angefeindete

31) Fr. Vischer „Goethe's Faust" S. 276.

zweite Theil des Faust seine ideelle Berechtigung und Begründung im ersten Theile. Der Ideengang, die psychologische Entwicklung, wie sie als Ganzes genommen in beiden Theilen des Faust zusammen vorliegt, erhielt zugleich abseits von den Bahnen der leeren Speculation, im jüngst angebrochenen Zeitalter der Technik seine wahrhaft geschichtliche Rechtfertigung. Das Zeitalter der Metaphysik und Philosophie hat die Menschheit unbefriedigt gelassen, verzweifelnd an der Befriedigung, die ihr die Offenbarung der Religion aus innern Gründen nicht mehr gewähren kann, wirft sie sich in der Gegenwart ganz den äussern Erfolgen der Realwissenschaften und der Technik in die Arme. Ebenso strebt Faust, und einem wesentlich gleich gearteten Ziele wird auch Wilhelm Meister entgegengeführt, den wir nicht besser, als mit Schillers Worten charakterisiren können [32]). „Wenn ich das Ziel, bei welchem Wilhelm nach einer langen Reihe von Verwirrungen endlich anlangt mit dürren Worten auszusprechen hätte, so würde ich sagen: er tritt von einem leeren und unbestimmten Ideal in ein bestimmtes thätiges Leben [33]), aber ohne die idealisirende Kraft dabei einzubüssen. Die zwei entgegengesetzten Abwege von diesem glücklichen Zustand sind in dem Roman dargestellt, und zwar in allen möglichen Nüancen und Stufen. Von jener unglücklichen Expedition an, wo er ein Schauspiel aufführen will, ohne an den Inhalt gedacht zu haben, bis auf den Augenblick, wo er — Theresen zu seiner Gattin wählt, hat er gleichsam den ganzen Kreis der Menschheit einseitig durchlaufen, jene zwei Extreme sind die beiden höchsten Gegensätze, deren ein Charakter wie der seinige nur fähig ist, und daraus muss nun die Harmonie entspringen. Dass er nun unter der schönen und heitern Führung der Natur (durch Felix) von dem Idealischen zum Reellen, von einem regen Streben zum Handeln und zur Erkenntniss des Wirklichen übergeht, ohne doch dasjenige dabei einzubüssen, was in jenem ersten strebenden Zustand Reales war,

---

32) Briefwechsel zw. Schiller und Goethe. 2. Ausgabe 1856. I. B. S. 180 ff. datirt: Jena, den 8. Juli 1796.

33) Man beachte, dass ganz dasselbe von Faust gesagt werden kann.

dass er Bestimmtheit erlangt, ohne die schöne Bestimmbarkeit zu verlieren, dass er sich begränzen lernt, aber in dieser Begränzung selbst, durch die Form wieder den Durchgang zum Unendlichen findet u. s. f. — Dieses nenne ich die Krise seines Lebens, das Ende seiner Lehrjahre, und dazu scheinen sich mir alle Anstalten zu vereinigen. Das schönste Naturverhältniss zu seinem Kinde, und die Verbindung mit Nataliens edler Weiblichkeit garantiren diesen Zustand der geistigen Gesundheit und wir sehen ihn, wir scheiden von ihm auf einem Wege, der zu einer endlosen Vollkommenheit führt. Die Art nun wie Sie sich über den Begriff der Lehrjahre und der Meisterschaft erklären, scheint beiden eine engere Gränze zu setzen. Sie verstehen unter den ersten bloss den Irrthum, dasjenige ausser sich zu suchen, was der innere Mensch selbst hervorbringen muss; unter der zweiten die Ueberzeugung von der Irrigkeit jenes Suchens, von der Nothwendigkeit des eignen Hervorbringens u. s. f.“ [34]).

Also Selbstbethätigung führt allein zur praktischen Glückseligkeit; ein ächt Goethe'scher Gedanke. Faust, Wilhelm Meister und — wie bereits früher bemerkt wurde, — die Menschheit des neunzehnten Jahrhunderts suchen und finden im Schaffen des täglichen Lebens innere Befriedigung. Seine alltägliche Pflicht thun, dies ist die wunderwirkende Regel geworden, welche zugleich die ganze praktische Moral und das einzige wahre Glück des Menschen umfasst. Ausser dieser Regel gibt es nur Zeit- und Kraft-Vergeudung, Lauf ohne Ziel, schmerzlich empfundene Zwecklosigkeit, Bewegung ohne Bethätigung, ohne Schaffensfreude. Das Leben sei rastlose Thätigkeit ohne Ende. Ist dies nun zwar die Moral der beiden genannten Werke, so führt uns doch der Roman Wilhem Meister in vieler Beziehung erst zum zweiten Theile des Faust hinan, welcher uns erst die vollkommenste Form der praktischen Durchführung jener Maxime in dichterischem Gewande vor Augen führt. Goethe musste das erstere Werk geschaffen haben, bevor ihm die endgültige Gestaltung des

---

34) In ganz analoger Weise ist der erste Theil des Faust zum zweiten in Bezug gesetzt.

letzteren gelang, wie es vorliegt. Politik, Kunst, Wissenschaft, Industrie sind die sichtbar vorgeführten Mittel, welche dem Denker und Helden zu Gebote gestellt werden. Die Verbesserung des Loses der Menschheit, das ist das Ziel, durch welches das Streben geheiligt wird. Faust ist zugleich Denker und Held. Die im Drama vorgeführten Thaten dieses Helden sind dabei, um mit Goethe zu reden, stets „symbolisch" zu fassen; sie ihrem realen Gehalte nach zu prüfen, wie neuestens gethan wurde, heisst das Kunstwerk verkennen, welches nur eine ästhetische Würdigung zulässt.

Wie verhält sich nun das Evangelium der That, wie es Goethe verkündet, zu seinem Relativitätsprinzipe? Es wurde schon oben angedeutet, dass die That nur die ethische Hülle ist, welche Goethe seinem Grundgedanken gegeben hat, um ihn zur Erscheinung in der Welt der Dichtung zu machen; sie ist das Prinzip von der ethischen Seite her gesehen und zwar hier die Objektivation desselben, wie Schopenhauer sagen würde. Die Mittel zur Bewerkstelligung einer werkthätigen Beziehung sind uns in den entgegengesetzten Polen der Menschheit: Faust und Mephistopheles, dem Idealismus und dem Realismus, wie wir Vischer sagen hören, gegeben, diese müssen zueinander in Beziehung treten, müssen aufeinander einwirken, um, wie wir sahen, die höchste Stufe des sittlichen Lebens der Menschheit zu kennzeichnen. Der Bezug selbst aber nun, in den beide zu einander treten, kann nur durch und in Thaten greifbare Gestalt annehmen, hier nur vereinen sich die beiden zu gegenseitiger Ergänzung: Mephistopheles ist das Werkzeug des Faust, Thaten allein bringen in der Ethik Subjekt und Objekt in beiderseits gleichartige Wechselbeziehung.

Wie sich dies bei Goethe psychologisch gründet und entwickelt, darüber gibt uns die schon angezogene Bibel-Exegese die einzig genügende Auskunft. Faust fühlt, dass aus dem eignen Busen nimmer Befriedigung quillt, er hat mit der Speculation gebrochen, denn die Wissenschaft hat ihm allen Trost versagt:

„Doch dieser Mangel lässt sich ersetzen,
Wir lernen das Ueberirdische schätzen,
Wir sehnen uns nach Offenbarung,
Die nirgends würd'ger und schöner brennt,
Als in dem Neuen Testament. . . .
Geschrieben steht: Im Anfang war das Wort!
Hier stock' ich schon! Wer hilft mir weiter fort?
Ich kann das Wort so hoch unmöglich schätzen;
Ich muss es anders übersetzen,
Wenn ich vom Geiste recht erleuchtet bin.
Geschrieben steht: Im Anfang war der Sinn.
Bedenke wohl die erste Zeile,
Dass deine Feder sich nicht übereile!
Ist es der Sinn, der Alles wirkt und schafft?
Es sollte stehn: Im Anfang war die Kraft!
Doch, auch indem ich dieses niederschreibe,
Schon warnt mich was, dass ich dabei nicht bleibe.
Mir hilft der Geist! Auf einmal seh' ich Rath
Und schreibe getrost: Im Anfang war die That!

Das Wort ist ein an sich leeres Begriffszeichen, es ist blosser Schein für den, der in der Wesen Tiefe trachtet, wie Mephistopheles gleich nach seinem ersten Erscheinen andeutet; der Sinn kann nicht den erkenntniss-theoretischen Werth einer Grundwahrheit beanspruchen, er gehört nur dem Subjekte an, dessen Auffassungsform er bildet, die Kraft ist wieder ganz allein Objekt: nur die That ist es, in welcher das Subjekt in selbstschaffende Beziehung zum Objekte tritt, sie allein hat für Goethe den erkenntniss-theoretischen Werth eines Grundes der Dinge, wobei die Bezeichnung „That" allerdings in der weitesten Bedeutung, d. h. als Bethätigung subjektiver Seits und Thatsache objektiver Seits zusammenzufassen ist: daher sind es denn nun Thaten, eine zielbewusste, nutzbringende Thätigkeit des Helden allein, welche im zweiten Theile des Faust sowohl, als in Wilhelm Meister's Wanderjahre die Höhe der Dichtung kennzeichnen, und zur innern Befriedigung des Helden führen. Wilhelm Meister's Wanderjahre endigen wie das Drama mit der Darstellung einer grossartigen civilisatorischen und humanitären Thätigkeit, welche das Glück für die Menschheit der Zukunft auf drei grosse Prinzipien gründen will: auf den durch die nutzbringenden Künste und Fertigkeiten erworbenen Reichthum, auf den ewigen Frieden und die

Freiheit, gestützt durch harmonische Entwickelung und geregelt durch die Fähigkeiten jedes einzelnen Individuums. Das war der Traum, die Utopie, welche der Dichter jedesmal vorführte, sobald sein Nachdenken sich auf die Zukunft des Menschengeschlechts richtete, — das war seine Atlantis, wie Caro treffend bemerkt [35]). Aber er verlegt seine Atlantis in die zukünftigen Zeitalter, anstatt sie, wie es der griechische Philosoph thut, in eine fabelhafte Vergangenheit zu versetzen. Wenn man schon an's goldene Zeitalter glauben muss, so dachte er, ist es besser zu glauben, dasselbe sei vor uns, um den Fortschritt nicht aufzuhalten und zu entmuthigen.

Der spekulative Gedanke, die rein subjektive Bethätigung genügen für Faust nicht. Goethe-Faust ist zu sehr gegenständlich im Denken, — um mich des bekannten Heinroth'schen Wortes zu bedienen, welches Goethe selbst hochschätzte, — als dass er im eignen Subjekte und aus demselben den Frieden der Ueberzeugung schöpfen könnte: er braucht mehr, er bedarf der Handlung, was allein den im ganzen Gedichte gleichbleibenden Grundzug des Faust bildet. Die That allein ist ein relatives Sein, welches Subjekt und Objekt umspannt, und nur dieses Sein kann dem an Jahren gereifteren Goethe-Faust genügen: das Sein in der Idee, das bloss subjektive Absolute entspricht ihm der Wirklichkeit ebensowenig, als ein blosser Objektivismus, wie er ihn in der Physik und Naturhistorie vorfand. So sehen wir Goethe dichterisch vor allem im Faust gegen den Subjektivismus ankämpfen, der ihm in Philosophie und Metaphysik entgegentrat, wie er positiv wissenschaftlich thätig gegen den blossen Objektivismus zu Felde zog. Auf der einen Seite sucht er Schutz gegen den Subjektivismus der Spekulation und findet ihn im Leben der That, auf der anderen Seite stellt er die Forderung auf, die Objekte der Erkenntniss sollen nicht vom Menschen, dem erkennenden Subjekte, welches sie alle „bändigt, regelt modificirt," getrennt betrachtet werden. Dies ist diejenige Seite seines Geistes, die er uns in seinen naturwissenschaftlichen Arbeiten vermittelt hat, wie bereits im frühern erörtert wurde.

---

35) Caro a. a. O. p. 324 „C'était l'Atlantide de cet autre Platon" etc.

Dr. Richard Maria Werner bringt in seiner den geistigen Bildungs- und Entwickelungsgang Goethe's umspannenden Gedächtnissrede (zur Goethefeier am 22. März 1882) mit Bezug auf den erwähnten Ausspruch des Anthropologen Heinroth, Folgendes bei: „Dieses gegenständliche Denken nöthigte Goethe nach seinen eigenen Worten, alle Erscheinungen abzuleiten, sie mit andern in Zusammenhang zu bringen." Hiemit wird in der That Goethe's Methode des Natur-Erkennens in wenigen Worten in eben jener Weise praecisirt, wie sie Goethe selbst noch ausführlicher in dem kleinen Aufsatze aus dem Jahre 1793 „der Versuch als Vermittler von Objekt und Subjekt" dargestellt hat.

Da nun die Methode einer Erkenntniss in objektiver Richtung — mit der wir es jetzt zu thun haben — nichts anderes als die bestimmte Form der Bethätigung des Prinzips der Erkenntniss ist, so rechtfertigt es sich, warum die Methode, — da sie bei aller Wichtigkeit, doch nur eine mittelbare Kundgebung des Prinzips darstellt, — erst in zweiter Ordnung eingehender zur Sprache kommt. Dies vorausgeschickt muss jedoch sogleich betont werden, dass der genannte kleine Aufsatz Goethe's, eben weil er die Erkenntnissmethode zusammenhängend darstellt, in seiner Geistesbiographie dieselbe Stelle beansprucht, die der discours de la méthode in derjenigen des Descartes einnimmt.

Die Methode gibt uns den greifbaren Faden in die Hand, an dem sich die einzelnen wissenschaftlichen Leistungen eines Mannes, wie Perlen aufreihen lassen, sie gibt uns Einblick in das Getriebe der geistigen Werkstatt eines Autors. Der genannte wesentlich methodische Aufsatz Goethe's ist bisher so viel wie gar nicht zur Eruirung der Goethe'schen Geistesart ausgenützt worden. Caro berücksichtigt ihn zwar, aber in ganz ungenügender Weise, Lewes (a. a. O. II, 195, 196) betont die methodische Bedeutung der kleinen Abhandlung über den Versuch, was aber in einem Werke, welches Leben und Schriften Goethe's behandelt, doch nur im Vorübergehen geschieht [36]). Man überging den Aufsatz deshalb, weil man

36) Vgl. hierzu, was Lewes über die methodische Bedeutung der

ihn für eine verkappte Vertheidigungsrede in Sachen der Farbenlehre gehalten hat, als welche sich derselbe auf Grund mehrfacher Bezüge in der That mit einem Scheine von Recht ansehen lässt; diese Bezüge aber sind rein sachlicher Art und als solche durchaus am Platze, sie haben nichts mit einer bloss polemischen Tendenzmacherei zu thun. Aber genug, die Verbindung mit der Farbenlehre ist offenkundig und daher liess man mit dieser auch jenen Aufsatz fallen, da man wie Helmholtz, Häckel, Oscar Schmidt u. a. nicht in erster Linie auf das in Goethe's Geist Gewordene und die psychologische Notwendigkeit der Entwickelung, sondern nur auf die positiven Resultate des Goethe'schen Naturforschens sah. Diese sind, was die Farbenlehre anlangt, unbrauchbar und deshalb wendete man sich geringschätzend auch von der Methode ab, die gleichwohl nicht bloss für die Erkenntniss der Eigenart Goethe's von grösster Tragweite ist, sondern auch an sich Beachtung verdient. Mag man nun Goethe's positive Resultate mit noch so triftigen Gründen abweisen, oder mag man sie, wie die Philosophie, so weit und so lang sie unter Schellings, Hegels oder Schopenhauers Einflusse stand, im Grossen und Ganzen acceptiren, immer wird zugegeben werden, dass die Methode Goethe's stets wichtige Aufschlüsse über seine Art zu Erkennen überhaupt und insbesondere über sein Erkenntnissprinzip geben muss. In der That weist schon der Titel unserer methodischen Abhandlung auf das Prinzip zurück. Der Kern der Goethe'schen Erkenntnissmethode ist der Versuch, das Experiment und dieses zeigt sich schon im Titel als Vermittler zwischen Subjekt und Objekt [37]). Goethe sagt hiemit deutlich: Meine Methode des Naturerkennens besteht in nichts Anderem als in einer Vermittlung zwischen Subjekt und Objekt, womit wir zugleich Goethe's Erkenntnissprinzip in seiner reinsten Gestalt inhaltlich verwerthet d. h. im Erkenntnissprozesse auf einen objektiv gegebenen Inhalt angewendet sehen.

---

optischen Studien Goethe's im 10. Abschnitt des 2. Bandes sagt (Uebersetzung J. Frese II, 173).

37) „Der Versuch als Vermittler von Object und Subject" bei Hempel Th. 34 S. 74.

In der empirischen Wissenschaft muss der Versuch einzig und allein die Beziehung von Objekt zu Objekt mit gänzlicher Ausschliessung aller Subjektivität ausdrücken, bei Goethe kann und darf derselbe, — wie aus dem Obigen hervorgeht — nie vom Subjekte losgetrennt erscheinen. Der Einfluss des Subjekts bei Beobachtung von Thatsachen ist vielmehr in die Erkenntniss einzurechnen, da das Experiment nach Goethe's Ansicht überhaupt nie von den Sinnesqualitäten gesondert anzustellen ist.

Gleich der erste Satz der kleinen Schrift enthält eine erkenntnissgeschichtliche und dabei ächt Goethe'sche Wahrheit: „Sobald der Mensch die Gegenstände um sich her gewahr wird, betrachtet er sie in Bezug auf sich selbst und mit Recht." Dieses „mit Recht" enthält bereits die Hindeutung auf das Anrecht, welches Goethe dem subjektiven Elemente in der Erkenntniss stets eingeräumt hat. Goethe nennt daher auch seine Versuche in der Farbenlehre selbst „subjektive Versuche" und vermehrt diese „in's Unendliche" um das in den Sinnesqualitäten stets enthaltene rein Individuelle auf seinen generell subjektiven Gehalt zurückzuführen. So wird das Subjektive in ihnen zu einer Art objektiver Einstimmigkeit gebracht, wodurch der Irrthum als individuell Subjektives nach und nach eliminirt und die so gewonnene noch immer subjektive Erkenntniss zu einer für jedes erkennende Subjekt gültigen und somit für uns allgemein gültigen gemacht wird. So führt Goethe die eigene Subjektivität durch möglichste Vervielfältigung der Versuche zur allgemein menschlichen Subjektivität hinan, so wird für ihn die Erkenntniss stets zu einer Erkenntniss für den Menschen, das allgemein Subjektive hat für ihn denselben Erkenntnisswerth, wie er sonst nur dem schlechthin Objektiven zugeschrieben wird: der Mensch ist eben das Mass der Dinge, dies behält Goethe stets im Auge, während bei Newton die mathematischen Verhältnisse in der Natur der Objekte einzig und allein Mass sein müssen. Daher kann Newton schon aus einem einzigen Faktum, einem einzigen Versuche möglicherweise schlüssig werden, wie Goethe meint, wenn dieser ihm nur Aufschluss oder Hindeutung auf Mass und Zahl in der objektiven Welt gibt. Goethe jedoch verlangt einen Ver-

such, der stets aus vielerlei Versuchen besteht und so ein Faktum nach allen Seiten seiner subjektiv-objektiven Erscheinung hin betrachten lässt, woraus erst die Bedeutung klar werden kann, die das beobachtete Objekt für ein Allgemein-Ich, für die Universalität der Menschheit hat. Diese Bedeutung des Objekts für die Universalität der Subjekte hat bei Goethe allein wahren Erkenntnisswerth und daher muss durch die Vervielfältigung des Versuchs nicht nur das Einzelsubjekt des Beobachters in seiner ganz singulären Eigenheit möglichst paralysirt, sondern auch andrerseits das allgemein Menschliche im Beobachter selbst durch den vervielfältigten Versuch in gewissermassen objektiver Bedeutung beleuchtet werden, indem es zum Objekte in Bezug tritt.

Der Einfluss des Einzel-Ichs, der Individualität in der Erkenntniss, wie ihn etwa der extreme Herakliteer Kratylos im Alterthume als allgemein gültig hinstellte[38]), indem er alles, was jeder Einzelne meinte für objektive Wahrheit hielt, dieser unbedingte Subjektivismus, wie er in anderer Gestalt auch in der modernen Identitäts- und Naturphilosophie wieder zu Tage trat, wird von Goethe im ersten Absatze des genannten Aufsatzes entschieden abgewiesen.

Dem „Massstab des Gefallens und Missfallens, des Anziehens und Abstossens, des Nutzens und Schadens" — als zu dem Einzelnen gehörig, und mit dessen Eigenart wechselnd, muss entsagt werden. Goethe führt nun aus, wie das Ideal einer wissenschaftlichen Erkenntniss allerdings darin bestehen würde, die Dinge rein an sich und bloss in ihren Verhältnissen unter einander zu betrachten, er thut jedoch gleichzeitig dar, dass dies so viele Schwierigkeiten für den Menschen mit sich bringt, dass wir ein derartiges Vorhaben als eine „hypothetische Unmöglichkeit" betrachten müssen. Er geht nämlich hiebei von der ganz richtigen Ueberzeugung aus, dass, — so viele rein objektiv scheinende Beziehungen der Dinge wir immer beobachten mögen, — doch immer das beobachtende Subjekt sein Theil daran haben muss, damit diese

38) Vgl. hiezu, was E. Laas „Idealismus und Positivismus" I. S. 198 ff. über die nach Athen gewanderte „Schule" Heraklits sagt.

objektiven Beziehungen überhaupt nur zu einer Beobachtung werden. Schon eingangs, gleich bei Verwerfung des blossen Subjektivismus, wünscht Goethe, die Menschen „sollen als gleichgültige und gleichsam göttliche Wesen suchen und untersuchen, was ist und nicht, was behagt." Schon der, einen spinozistisch gefärbten Hintergrund[39]) zeigende Ausdruck, die Menschen sollen als „gleichsam göttliche Wesen" beobachten, drückte die innerste Ueberzeugung Goethe's aus, dass dies stets ein frommer Wunsch, ein Ideal einer Erkenntnissmethode bleiben wird, welches sich niemals praktisch verwirklichen lässt. Goethe will nun aber kein Ideal einer Erkenntnissmethode zur Darnachhandlung aufstellen, er will das praktische „Wie", die Durchführung und Verwirklichung — und dies ist ja eigentlich die Methode — einer für das menschliche Geistesvermögen allgemein gültigen Erkenntnissweise angeben und hiebei muss, wie er hervorhebt, stets das subjektive Element so weit in Betracht kommen, als es von thatsächlichem Belange ist. Doch lassen wir Goethe selbst reden, gerade hiefür hat er den einfachsten und eben darum meisterhaftesten Ausdruck in folgender Stelle seines genannten Aufsatzes gefunden: „Dass die Erfahrung, wie in Allem, so auch in der Naturlehre, von der ich gegenwärtig vorzüglich spreche, den grössten Einfluss habe und haben solle, wird niemand leugnen, sowenig als man den Seelenkräften, in welchen diese Erfahrung aufgefasst, zusammengenommen, geordnet und ausgebildet wird, ihre hohe und gleichsam schöpferisch unabhängige Kraft absprechen wird. Allein wie diese Erfahrungen zu machen und wie sie zu nutzen, wie unsere Kräfte auszubilden und zu brauchen, das kann weder so allgemein bekannt, noch anerkannt sein."

Wir haben hiemit zwei wichtige Aufschlüsse erhalten: erstens, dass die Erfahrung als Organ der Erkenntniss den Kern und Grundgehalt der Goethe'schen Methode bildet und zweitens, dass neben dem objektiven Inhalte in aller Erfahrung die subjektive Form der Auffassung steckt.

39) Weil alle Dinge in der Gottheit sind, lehrt Spinoza, erkennt diese sie in ihrer Wesenheit unmittelbar ohne alle subjektive Leidenschaft, als das einzige Subjekt, welches zugleich ganz Objekt ist.

Die Erfahrung wird uns nun, sobald sie „vorsätzlich wiederholt" wird, zum Versuch oder Experimente. Zum Zwecke der erneuerten Erfahrung werden dabei „die Phänomene, die theils zufällig, theils künstlich entstanden sind, wieder dargestellt." Die Erfahrung, die daraus als Resultat erster Ordnung hervorgeht, hat sich ihrerseits als Vermittlerin zwischen Subjekt und Objekt gezeigt, was sohin auch vom Versuche als einer bewerkstelligten Erfahrung zu gelten hat. Goethe stellt nun die bereits angedeuteten Anforderungen an den Versuch. Er sagt: „So schätzbar ein jeder Versuch, einzeln betrachtet, sein mag, so erhält er doch nur seinen Werth durch Vereinigung und Verbindung mit andern. Aber eben zwei Versuche, die mit einander einige Aehnlichkeit haben, zu vereinigen und zu verbinden, gehört mehr Strenge und Aufmerksamkeit, als selbst scharfe Beobachter oft von sich gefordert haben. Es können zwei Phänomene mit einander verwandt sein, aber doch noch lange nicht so nah, als wir glauben. Zwei Versuche können scheinen aus einander zu folgen, wenn zwischen ihnen noch eine grosse Reihe stehen müsste, um sie in eine recht natürliche Verbindung zu bringen."

„Man kann sich daher nicht genug in Acht nehmen, aus Versuchen nicht zu geschwind zu folgern; denn beim Uebergang von der Erfahrung zum Urtheil, von der Erkenntniss zur Anwendung ist es, wo dem Menschen, gleichsam wie an einem Passe alle seine inneren Feinde auflauern, Einbildungskraft, Ungeduld, Vorschnelligkeit, Selbstzufriedenheit, Steifheit, Gedankenform, vorgefasste Meinung, Bequemlichkeit, Leichtsinn, Veränderlichkeit, und wie die ganze Schaar mit ihrem Gefolge heissen mag: alle liegen hier im Hinterhalte und überwältigen unversehens sowohl den handelnden Weltmann, als auch den stillen, vor allen Leidenschaften gesichert scheinenden Beobachter."

„Ich möchte zur Warnung dieser Gefahr, welche grösser und näher ist, als man denkt, hier eine Art von Paradoxon aufstellen um eine lebhaftere Aufmerksamkeit zu erregen. Ich wage nämlich zu behaupten, dass ein Versuch, ja mehrere Versuche in Verbindung nichts beweisen, ja dass nichts gefährlicher sei, als irgend einen Satz unmittelbar durch Ver-

suche bestätigen zu wollen, und dass die grössten Irrthümer eben dadurch entstanden sind, dass man die Gefahr und die Unzulänglichkeit dieser Methode nicht eingesehen... Eine jede Erfahrung, die wir machen, ein jeder Versuch, durch den wir sie wiederholen, ist ein isolirter Theil unserer Erkenntniss; durch öftere Wiederholung bringen wir diese isolirte Kenntniss zur Gewissheit."

Im weitern Verlaufe fasst Goethe seine Ansicht kurz in die Worte zusammen: „die Vermannichfaltigung eines jeden einzelnen Versuches ist also die eigentliche Pflicht eines Naturforschers" (bei Hempel Th. 34, S. 80 f.). Die Vervielfältigung des Versuchs, wie sie Goethe in der That bei den subjektiven Versuchen seiner Farbenlehre praktisch durchgeführt hat, ist ihm das einzige Mittel um den Beobachter aus dem Hinterhalte der eigenen Subjektivität zu retten, vor dem er mit dem oben citirten Vergleiche ebenso eindringlich als anschaulich gewarnt hat. Durch den nach allen Richtungen und Beziehungen hin vermannigfaltigten Versuch, will Goethe, wenn schon nicht ein an sich Wahres, so doch ein für alle normal veranlagten Menschen bezügliches und sohin generell gültiges Wahre ermitteln. Die Verbindung der Phänomene unter einander und ihr Verhältniss zum Subjekte, — nicht die isolirten Facten sind für Goethe von erkenntnisstheoretischer Bedeutung. Ihm kommt es vor Allem auf eine mittelbare Anwendung des Versuchs an, während er „die unmittelbare Anwendung eines Versuchs zum Beweise irgend einer Hypothese für schädlich hält." Er sieht es als „höchste Pflicht des Naturforschers" an, auf „Erfahrungen der höhern Art los zu arbeiten" d. h. seine vermannigfaltigten Erfahrungen in neuen Erfahrungen zusammenzufassen, ehe er „die vielen einzelnen Theile durch einen allgemeinen Satz" ausspricht.

So hat Goethe in den ersten Stücken seiner optischen Beiträge eine solche Reihe von Versuchen aufgestellt, die zunächst aneinander grenzen und sich unmittelbar berühren, ja wenn man sie alle übersieht und zusammennimmt, gleichsam nur einen Versuch ausmachen, nur eine Erfahrung unter den mannigfaltigsten Ansichten darstellen.

Goethe will einfach, dass die Theorie erst aus einer genügenden Anzahl von Fällen inducirt werde, nicht dass man die Hypothese erst hinterdrein durch einen allein dastehenden Versuch zu beweisen trachte, was er für die Methode Newton's erklärt. Von dieser sagt er in unserm Aufsatze: „Bei der andern Methode aber, wo wir irgend etwas, das wir behaupten durch isolirte Versuche gleichsam als durch Argumente beweisen wollen, wird das Urtheil öfters nur erschlichen, wenn es nicht gar in Zweifel stehen bleibt". Hören wir hingegen, was der Landsmann Newton's, der englische Goetheforscher Lewes über die Methode Goethe's sagt; Lewes bemerkt treffend, dass die ganze Richtung Goethe's auf „die concrete Erscheinung" nicht „auf gedankliche Abstractionen" ausging[40]). „Er wollte die Erscheinungen der Farben begreifen und erklären, und in der Mathematik verschwanden ihm diese Erscheinungen als solche, oder mit andern Worten: gerade die Sache selbst, um die es sich handelte, entzog sich bei der mathematischen Behandlung seinem Blicke, und wurde von Abstractionen verdeckt, aus dem Lichtstrahl wurde eine Linie, aus dem Farbenspiel ein geometrisches Verhältniss. Das widerstrebte der Weise seiner Naturbetrachtung auf das Aeusserste." Hat Lewes hiermit einen richtigen Blick in die Methode Goethe's gethan, indem er erkannte, dass dieselbe überall auf die Erscheinung, d. i. auf das dem Subjekte Relative und nicht auf das Ding an sich geht, so muss es doppelt als Inconsequenz auffallen, wenn derselbe Autor bei Besprechung der „geistigen Eigenthümlichkeiten" Goethe's zu dem Resultate gelangt: „Goethe gehört zur objektiven Klasse" der Geister[41]). Goethe ist zwar objektiv, aber er ist es nicht schlechthin, wie etwa Newton, er ist es nur im Vergleiche zur idealistisch subjektiven Richtung der Zeit, wie sie ihm in allen damaligen Schülern Kant's, vor allem in Schiller entgegentrat. Hat Lewes die Methode Goethe's, als auf die

40) Lewes a. a. O. II. S. 173. Wenn derselbe unsern Goethe mehr einen Denker als einen fleissigen Sammler in Sachen der Naturwissenschaft nennt, so bezieht sich dies vornehmlich auf „die klaren Begriffe, welche Goethe von der Methodik" hatte.

41) Lewes I. S. 87.

Erscheinung ausgehend, richtig erkannt, so hat er bei dem letzterwähnten Ausspruche entschieden nicht bedacht, dass eben die Erscheinung selbst nichts rein Objektives ist; der subjektive Antheil, den sie enthält unterscheidet sie allein vom Dinge an sich, mit welchem sie erst nach Abzug aller Subjekte zusammenfallen würde. Ja noch mehr, Goethe stellt ausdrücklich den subjektiven Antheil an der Erscheinung obenan, wie ein Blick in die ungemein übersichtliche Tabelle seiner Farbentheorie lehrt, welche den „Nachträgen zur Farbenlehre" beigegeben ist. Die erste Forderung, welche Goethe hier zur Verificirung seiner Lehre stellt, ist ein „Auge empfänglich und gegenwirkend"[42]).

Kann man deutlicher den subjektiven Antheil an der Erscheinung vorkehren? Eben weil Goethe die Erscheinung selbst und nicht irgend einen Grund der Erscheinung im Sinne hat, weil ferner die Erscheinung immer nur etwas Relatives zum schauenden Subjekte ist, musste Goethe treu seinem Principe, dieses besonders hervor wenden, um seinen Standpunkt gegenüber der lediglich objektiv sein wollenden Forschung zu praecisiren. Ganz so hat Protagoras den Menschen mit ausdrücklicher Hervorhebung des subjektiven Theils der Erkenntniss für das Mass der Dinge erklärt, um jedes andere Mass ausser dem Menschen desto ausdrücklicher abzulehnen, während er doch nur einen consequenten Correlativismus im Sinne trug, wie Ernst Laas in seinem schon öfter angezogenen Werke „Idealismus und Positivismus" (I.) nachgewiesen hat.

Der Ausspruch Lewes' also, dass Goethe zur objektiven Klasse gehört, ist nur eine halbe Wahrheit. Goethe war in der That ein die objektive Wirklichkeit erfassender Geist; aber mit dem blossen Erfassen aufeinander oder nebeneinander folgender Fakten im Wahrnehmungsprozesse ist noch keine Erkenntniss geschaffen. Nachdem Goethe die Natur in seiner Weise sinnlich erfasst hatte, kam nach seinem eigenen Ausspruche wieder nur das ihm Gemässe zu einem eigentlichen Dasein in ihm. So griff Goethe's Eklekticismus auf Grund eines aesthetisch gearteten Begriffscomplexes ein und

42) bei Hempel Th. 36. S. 516.

wählte aus den Thatsachen die, dem Subjekte relativ anstehenden aus. Hierbei bethätigte sich die Subjektivität des Dichters in erster Linie und erst als diese eingegriffen hatte, war Goethe mit seinem Erkenntnissprozesse zu Rande.

Es ist überhaupt nichts so subjektiv, wie die Erkenntnissweise des bestimmt veranlagten Menschen von scharf ausgeprägter Individualität, nichts so sehr von den Anlagen des betreffenden Einzelnen abhängig, als der Weg, auf welchem er zu einer, zunächst für ihn allein gültigen Ueberzeugung gelangt. Der Eine begnügt sich mit Weniger, wo der Andere Höheres beansprucht, dem Einen erscheint dies, dem andern jenes als das Bedeutsamste in der Welt der Erscheinungen. Daher wird man auch aus der Erkenntnissweise eines Mannes den ersten und besten Aufschluss über das eigentliche Wesen und Prinzip seines Strebens gewinnen können; die Dinge, an denen sich seine Erkenntniss abmühte, sind hiebei der objektivste Maasstab für die Art eben dieser Erkenntniss. Man wird aber auch umgekehrt aus dem, was von der Individualität eines bestimmten Menschen anderweitig fest steht, auf dessen Erkenntnissprinzip selbst einen richtigen Rückschluss machen können. Beides ist in den obigen Zeilen versucht worden. Zuerst wurde aus den direkten Bekenntnissen Goethe's das Wesen seiner Denkrichtung herausgehoben und dann wurde umgekehrt aus den mittelbaren Aufschlüssen, welche uns die Subjektivität des Dichters in seinen Werken — rein subjektiver Art in Dichtungen, objektiver Art in den wissenschaftlichen Arbeiten — gibt, das früher ermittelte Denkprinzip Goethe's aufzuweisen gesucht. Das objektivste Maass seiner Erkenntnissart waren dabei die Gegenstände selbst, mit denen sich seine wissenschaftliche Thätigkeit befasste. Freilich kann die in der vorliegenden Abhandlung angestellte Untersuchung keineswegs den Anspruch auf Vollständigkeit erheben, es lässt sich in der angedeuteten Richtung noch Vieles beibringen, wie andererseits noch manches Entgegenstehende aufzuhellen sein wird: nur der für mich bedeutsamste Zug der Denkerphysiognomie Goethe's wurde hier in einer Reihe von direkten erkenntnisstheoretischen Aussprüchen und von mittelbaren Darstellungen fest-

zuhalten gesucht. Die ersten wären ohne die leztern unvollständig gewesen, wie Theorie ohne Praxis.

Vielleicht ist der hiemit angestellte Versuch im Stande zu einer umfassenderen Würdigung der erkenntnisstheoretischen Gedanken aller unserer klassischen Dichter anzuregen, denn was Rosenkranz am 22sten April des Jahres 1838 von der Philosophie Schiller's sagte, indem er seiner Verwunderung Ausdruck gab, „dass in den Lehrbüchern der Geschichte der Philosophie von der Entwicklung Kant'cher Ideen durch Schiller gar nicht die Rede ist“ [43]), eben das gilt fast in demselben Umfange auch heute noch von den meist sehr klaren methodischen und erkenntnisstheoretischen Anschauungen aller unserer grossen Dichter. Und doch braucht es nur ausgesprochen zu werden, um sofort einzuleuchten, dass die philosophischen Prinzipien dieser auf den geistigen Entwicklungsgang des deutschen Volkes nachhaltiger und tiefer eingewirkt haben, als die grossartigsten Werke unserer Philosophen selbst. Ja es kann gezeigt werden, dass erst durch den Mund der Dichter die grössten Errungenschaften der Philosophen einigermassen zum Gemeingute des deutschen Volkes geworden sind.

Nachtrag. Der Streit, welcher neuerdings zwischen zweien der bedeutendsten Naturforscher [44]) Deutschlands pro et contra Goethe entbrannt ist, zeigt abermals, wie unfruchtbar es bleibt, Goethe's Forschungen rein nach der inhaltlichen Seite zu prüfen und zu schätzen. Wesentlich derselbe Streit und mit ganz derselben Aussichtslosigkeit auf ein befriedigendes Resultat zieht sich nun mit geringen Unterbrechungen schon seit Goethe's Lebzeiten hin; er ruhte zeitweilig, um bald mit der alten Heftigkeit von Neuem loszubrechen. In der Form, wie er nun wieder auftauchte, bezieht er sich nur auf einen Zweig der Goethe'schen Thätigkeit, auf seine Natur-

---

43) Rosenkranz Neunte Studie „Schiller und Kant“ Studien I. Th. S. 257.

44) „Die Naturanschauung von Darwin, Goethe und Lamarck“ von E. Haeckel, Jena 1882.

„Goethe und kein Ende“ von Du Bois Reymond, Leipzig 1883.

forschung, wo sich gewiss noch fester Anhaltspunkte genug finden lassen. Viel unsicherer wird das Terrain auf rein philosophischem Gebiete, so weit es sich um eine systematische Durchführung der monistischen Weltanschauung Goethe's handelt, weil eine solche systematische Einheit und Consequenz, was den Inhalt der Weltanschauung anlangt, bei Goethe einfach nicht vorhanden war. Goethe's Bedeutung liegt, wie wir gezeigt haben, auf formalem Gebiete und nur über seine erkenntnisstheoretische und methodische Richtung kann kein Zweifel obwalten, kein Streit entstehen. Das formale Gebiet allein gibt jene Richtschnur, welche in der einheitlichen Natur Goethe's vorgezeichnet ist. Alle Arbeiten dieses Mannes gehen so naturgemäss aus seiner Geistesrichtung hervor, dass das Prinzip dieser auch die einheitliche Grundrichtung aller Arbeiten abgibt. Hier liegt zugleich die Lösung der Frage, ob Goethe's Forschungen wissenschaftlichen Werth haben oder nicht.

Graz, am 9. December 1882.

Einige Bemerkungen zu Rudolph Lehmann's Aufsatz: „Ueber das Verhältniss des transscendentalen zum metaphysischen Idealismus".

(Philos. Monatsh. XVIII. Bd. 6. u. 7. Heft.)

Rudolph Lehmann macht Fichte den Vorwurf, ebenso wie Kant gegen das Verbot des transscendentalen Idealismus von der Kategorie der Causalität einen transscendenten Gebrauch gemacht zu haben. Habe Kant auf Dinge an sich als Ursachen unserer Empfindungen geschlossen, so Fichte in derselben Weise auf das Ich, während doch die Einschränkung der Gültigkeit des Causalitätsgesetzes auf Erscheinungen, das Material der Erscheinungen, die Empfindungen, ebensowenig aus der Causalität des Ich wie aus derjenigen anderer Dinge abzuleiten gestatte. Denn nicht nur lasse Fichte das Nicht-Ich durch Selbstbeschränkung des Ich entstehen, son-

dern sogar alle Formen des Denkens und Anschauens leite er aus der „freien Thätigkeit" des Ich her, und es beruhe doch offenbar nicht nur der Begriff der Thätigkeit auf der Kategorie der Causalität, sondern es setze auch der Begriff des Entstehens dieselbe voraus (S. 358). Auch für diese Inconsequenz soll indessen Kant verantwortlich sein. Kant selber sei es gewesen, der die selbstgesteckten Grenzen der Erkenntniss überschreitend, der idealistischen Entwickelung den Anstoss gegeben habe. Denn das ganze Gebäude der transscendentalen Deduction der Kategorien sei aufgeführt mit Begriffen, durch welche Causalität gedacht werde, den Begriffen der Function und speciell denen der Synthesis in ihren verschiedenen Arten. Der Begriff der Function bedinge ja ebenso wie der der Affection das Causalitätsgesetz, und es setze nicht weniger die Gültigkeit dieses Gesetzes voraus, wenn vom Verstande gesagt werde, er „apprehendire, associire und reproducire", als wenn vom Dinge an sich behauptet werde, es „afficire" (S. 360).

Fichte gegenüber beruht dieser Vorwurf der Inconsequenz auf der m. E. falschen Voraussetzung, dass er bezüglich der Einschränkung der Gültigkeit des Causalitätsgesetzes auf blosse Erscheinungen mit Kant einer Meinung gewesen sei. Diese Einschränkung ist bei Kant eine Folge des Satzes, dass die Anwendung der Kategorien behufs Erweiterung der Erkenntniss nur auf der Grundlage der Anschauung möglich sei, dass aber alle Anschauung sinnlich sei und uns deshalb nur Erscheinungen kund thun. Fichte lehrte dagegen, dass es eine intellectuelle Anschauung gebe, nämlich vom Ich, also eine Anschauung, deren Gegenstand nicht blosse Erscheinung sei, und wenn er daher die Erscheinungswelt als ein Product der Causalität des Ich zu erklären unternahm, so lag dies ganz und gar in der Consequenz seines Grundgedankens.

Für nicht zutreffend halte ich auch den alten von Lehmann wiederholten Vorwurf gegen Kant, dass seine Lehre von den Dingen an sich auf einem von ihm selbst verbotenen Gebrauche der Kategorie der Causalität beruhe.

Dass Kant die Anwendung der Kategorien zum Denken der Dinge an sich für schlechthin unzulässig gehalten habe,

wird schon dadurch unwahrscheinlich, dass er selbst diese Anwendung wiederholt in einer ganz offenen Weise macht. So beruht der Versuch der Kritik der reinen Vernunft, die Möglichkeit der Freiheit zu retten, und mit ihm die ganze Kritik der praktischen Vernunft auf dem Gedanken einer Causalität der Dinge an sich. Der Abschnitt über die rationale Psychologie gesteht zu, dass man den Begriff der Substanz auf die Seele beziehen dürfe, wenn man nur nicht auch die Geltung des Grundsatzes von der Beharrlichkeit der Substanz auf dieselbe ausdehnen wolle. Auch ist es evident, dass mit der Kategorie der Causalität zugleich die der Substantialität auf die Dinge an sich bezogen wird, denn was als ein Wirkendes gedacht wird, wird als Substanz gedacht. Von der Kategorie des Daseins macht Kant einen transscendenten Gebrauch, indem er überhaupt Dinge an sich annimmt. Vom Dinge an sich in der Einzahl und von Dingen an sich in der Mehrzahl konnte er nicht reden, ohne den Kategorien der Quantität eine über das Phänomenale hinausgehende Bedeutung beizumessen. Und von allem dem sollte er selbst nichts gemerkt haben?

Allerdings äussert sich Kant mitunter, wenn die skeptische Stimmung in ihm das Uebergewicht gewinnt, so, als seien die Kategorien für den Verstand ebenso zufällige Formen wie Raum und Zeit für die Sinnlichkeit, und als würde darum nur ein solcher Verstand das an sich Seiende zu denken befähigt sein, der nicht nur der Basis des sinnlichen Anschauens entbehren könnte, sondern auch an keinerlei Kategorien gebunden wäre. Aber nach dem ganzen Zusammenhange seiner Lehre — und es fehlt auch nicht an bestimmten Erklärungen in diesem Sinne — hat die Einschränkung unseres Verstandes auf die Erkenntniss von Erscheinungen nicht in einer positiven Einrichtung, in einem Besitzthum desselben ihren Grund, sondern in einem Mangel, nämlich in seinem Mangel an der Fähigkeit des Anschauens und damit in seinem Gebunden-sein an die ihm zufälligen Formen der Sinnlichkeit. Besässen wir durch unseren Verstand, ohne dass derselbe aufhörte, Alles durch die Kategorien zu denken, zugleich eine Anschauung, so würden wir nach

Kant zur Erkenntniss der Dinge an sich befähigt sein. Unter den Neu-Kantianern herrscht freilich die Tendenz vor, die alte platonische Lehre von der Correlation zwischen Sein und Erkennen, Ding an sich und Verstand, völlig zu beseitigen, den Verstand als ein Vermögen, das zum an sich Seienden in gar keiner Beziehung stehe, und das Sein als das absolut Irrationale zu fassen, aber es unterliegt keinem Zweifel, dass Kant mit Plato daran festhielt, das an sich Seiende sei das schlechthin Intelligible, Rationale, und nur darin von ihm abwich, dass er meinte, das an sich Seiende sei nichtsdestoweniger unserer Intelligenz unzugänglich, weil dieser das Mittel der intellectuellen Anschauung fehle, von ihrer Uebereinstimmung mit dem Sein Nutzen zu ziehen.

Wenn dem aber so ist, so konnte Kant die Subsumtion des Begriffes des Dinges an sich unter die Kategorien nicht verbieten wollen; er konnte nur behaupten, dass uns solche Subsumtion keine Erkenntniss von den Dingen an sich zu gewähren vermöge, weil den Kategorien erst durch den auf dem sinnlichen Anschauen beruhenden Schematismus ein Inhalt zu Theil werde, und weil dieselben also, auf Unanschauliches bezogen, ganz leere Begriffe seien, aber nicht konnte es seine Meinung sein, die Beziehung der Kategorien auf Dinge an sich auch in einem Denken, das kein Erkennen der Dinge an sich zu sein sich bescheide, für unzulässig zu erklären. Er verlangt nur, dass man die Causalität nicht als Regelmässigkeit der Succession, die Substantialität nicht als Beharrlichkeit im Wechsel, das Sein nicht als Zusammenhang mit der Empfindung denke, wenn man diese Begriffe auf die Dinge an sich anwende; er verbietet m. a. W. den transscendenten Gebrauch nicht der Kategorien, sondern der aus ihrer Verbindung mit der sinnlichen Anschauung entspringenden Grundsätze auf die Dinge an sich. Noch mehr: nach der Consequenz der Kantischen Lehre können die Kategorien richtig nur auf das an sich Seiende angewandt werden, ihre Anwendung auf die Phänomene ist ein freilich unvermeidliches, durch die Endlichkeit des Verstandes und sein Gebundensein an die sinnliche Anschauung so zu sagen legitimirtes Unrecht. Denn die Phänomene wirken nach Kant

gar nicht, sie thun nichts und leiden nichts, wie es denn ja auch ein offenbarer Ungedanke wäre, blossen Erscheinungen, blossen, wie auch immer veranlassten Gebilden des Vorstellens eine Wirksamkeit zuzuschreiben (ausser in der uneigentlichen Weise, dass die Seele, welche eine Vorstellung, z. B. die einer drohenden Gefahr, hat, dadurch, dass sie dieselbe hat, Anderes, z. B. den Affect der Furcht, in sich bewirkt); die Phänomene stehen mit ihren Veränderungen nur unter einer Regel der Succession, sie folgen nur auf einander, nicht aus einander, wie sie es thun müssten, um wirkliche Ursachen und Wirkungen zu sein; wie sie selbst blosse Phänomene sind, so ist auch ihre Causalität eine bloss phänomenale, scheinbare. Und ebenso sind sie nicht Substanzen, sondern scheinen es nur zu sein. Und auch ihr Dasein ist kein wirkliches Dasein — wirkliches Dasein ist eben An-sich-sein —, sondern ein scheinbares; der Grundsatz „was mit der Empfindung zusammenhängt, ist wirklich" ist keine Definition des Begriffes des wirklich Seienden, sondern eine Anwendung, welche der durch seine Verbindung mit der Sinnlichkeit getrübte Verstand von dieser Kategorie macht; er giebt das Kriterium an, nach welchem der im Sinnenschein befangene Verstand über Sein und Nicht-sein entscheidet.

Um den Vorwurf der Inconsequenz gegen Kant wegen seines Schlusses auf Dinge an sich als Ursachen unserer Empfindungen aufrecht zu erhalten, müsste man demnach nachweisen, dass er dabei die Bedingung, an welche er den transscendenten Gebrauch der Kategorien bindet, nämlich die Bedingung, dass man alle sinnlichen Bestimmungen fernhalte und sich nicht einbilde, auf diesem Wege zu einer Erkenntniss der Dinge an sich zu gelangen, nicht erfüllt habe. Dieser Nachweis aber wird sich schwerlich führen lassen.

Jene Annahme von leeren Begriffen lässt sich allerdings bestreiten. Man könnte einwenden, dass ein leerer Begriff, ein Begriff also, durch den nichts gedacht werde, eine contradictio in adjecto sei; man könnte sagen, das Wort Causalität z. B. sei, wenn es keinen Begriffsinhalt bezeichne, eben ein blosses bedeutungsloses Wort. Man kann daher die Ausrede, dass die Erkenntniss des Daseins von Dingen an sich

und einem Wirken derselben, vollends einem Wirken, dessen Art und Weise zwar nicht, aber dessen Effect man völlig kennt, keine Erkenntniss der an sich seienden Dinge selbst sei, mindestens anfechtbar finden. Aber wenn Kant hierin geirrt hat, so ist es nicht aus Inconsequenz geschehen.

Besser begründet scheint mir die Behauptung Lehmann's, dass Kant die von ihm selbst gesteckten Grenzen der Erkenntniss durch die Erklärung des einheitlichen Zusammenhanges der Erscheinungswelt aus einer synthetisirenden Wirksamkeit des Verstandes überschritten habe. Ich selbst habe hierauf in meiner Schrift „Sein und Erkennen" (Berlin 1880) hingewiesen mit folgenden Worten (S. 87): „Es ist leicht einzusehen, dass es eine unhaltbare Mitte ist, die Kant zwischen dem Skepticismus Humes, welcher die nothwendige Verknüpfung (die Substantialität und Causalität) gänzlich aus dem Thatsächlichen entfernt, und der Meinung des natürlichen Verstandes, welche sie ganz in das Thatsächliche hineinlegt, einnimmt, indem er zwar den Erfolg nothwendiger Verknüpfung, nämlich die Regelmässigkeit der Coexistenz und Succession, dem Thatsächlichen lässt, die nothwendige Verknüpfung selbst aber, die eigentliche Substantialität und Causalität, zu blosser Meinung über das Thatsächliche herabsetzt. Denn die nothwendige Verknüpfung, die eigentliche Substantialität und Causalität, ist nicht zu beseitigen, so lange an der Regelmässigkeit der Coexistenz und Succession festgehalten wird, welche eben nur als Erfolg einer verknüpfenden, einer ordnenden thätigen Einheit gedacht werden kann. Und Kant lässt sie denn auch offenbar an einer anderen Stelle bestehen. Nur aus den Objecten der äusseren Anschauung beseitigt er sie, denselben bloss die Nutzniessung lassend, sie selbst aber legt er in die Seele hinein, der sie doch, da sie gar kein Gegenstand sei, noch ferner stehen soll als den Körpern. Denn die Seele verknüpft nach ihm wirklich gewisse Gruppen von Empfindungsinhalten, indem sie dieselben als Eigenschaften Eines Dinges deutet, und verknüpft wirklich die Ereignisse, indem sie das eine als Ursache, das andere als Wirkung betrachtet, ist also nicht eine blosse Sammlung und Reihenfolge von Empfindungen, Vorstellungen, Gefühlen u. s. w., sondern

eine reale zusammenfassende Einheit und eine wirkende Kraft. Die Seele, oder besser der Verstand, das sich in seiner Einheit durchsetzende Ich, besitzt die Einheit wirklich, welche es in die äusseren Dinge hineindichtet, und ist wirklich wirksam, indem es mittelst einer Bestimmung des inneren Sinnes aus dem Chaos der Eindrücke des äusseren Sinnes eine geordnete Welt bildet. Das Ich besitzt die echte Substantialität und Causalität, deren Schein es Objecten der äusseren Anschauung verleiht, indem es sie den Regeln der Kategorien unterwirft. So folgt es mit Nothwendigkeit aus Kants eigener Lehre."

Man könnte freilich versuchen, diese Causalität des synthetirenden Ich in derselben Weise zu rechtfertigen wie diejenige des afficirenden Dinges an sich. Auch auf das Ich der reinen synthetischen Einheit der Apperception, könnte man sagen, dürfe die Kategorie der Causalität bezogen werden, wofern man nur alle Zeitbestimmungen fernhalte und sich nicht einbilde, dadurch etwas vom Ich zu erkennen. Allein dann müsste die Thätigkeit des Ich, jenes „Apprehendiren, Associiren, Reproduciren" auch ebenso wenig im Bewusstsein anzutreffen sein wie das Afficiren des Dinges an sich, jenes ebenso wenig in der inneren wie dieses in der äusseren Wahrnehmung, und dass Kant in der That alle jene Functionen des Ich für transscendente, also gar nicht in die Zeit fallende Ereignisse, für etwas bloss Erschlossenes, von dessen eigentlicher Natur wir uns gar keine Vorstellung machen können, angesehen haben sollte, diese Auffassung wird man schwerlich bei der Lectüre der transscendentalen Deduction durchweg festhalten können. Wie könnte er denn, statt nur ebenso allgemein die Ursache der Regelmässigkeit der Erscheinungen in das Ich zu setzen, wie die Ursache ihres Materials, der Empfindungen, in das Ding an sich, von einer bestimmten Reihe auf bestimmte Weise in einander greifender Functionen des Verstandes berichten, wenn dieselben nicht, zwar nicht ihrer transscendentalen Bedeutung nach, aber doch als factische Vorgänge der empirischen Psychologie zugänglich sein sollten? Wie hätte er, während er nichts darüber zu wissen sich bescheidet, wie ein Ding an sich es

anfängt, zu afficiren, die Art und Weise zu beschreiben unternehmen können, wie das Ich es anfange, von Empfindungen zu Erfahrungen fortzuschreiten, wenn er die Functionen des Ich nicht in der inneren Wahrnehmung anzutreffen geglaubt hätte? Jene Begriffe des Apprehendirens, Associirens, Reproducirens müssten, um dasselbe Recht wie der des Afficirens zu haben, auch ebenso leer sein, sie dürften sich wie jener von dem anschauungslosen leeren Begriffe der Causalität nur dadurch unterscheiden, dass in ihnen zu dem transscendenten Verursachen noch ein in das Bewusstsein fallender Effect, die mannigfaltige unter Regeln stehende Erscheinungswelt, mitgedacht würde. Und Kant müsste mithin seine ganze Auseinandersetzung über die Functionen des Verstandes gar nicht für Erkenntnisse, sondern gleich dem Begriffe des afficirenden Dinges an sich bloss für leere Gedanken gehalten haben.

Lehmann glaubt nun, die Transscendental-Philosophie von den Inconsequenzen, die er in ihr findet, befreien zu können. Man müsse sie auf die beiden Sätze: Raum und Zeit sind meine Anschauungs-, die Kategorien meine Gedankenformen, beschränken. Diese Erkenntniss reiche auch hin, um das erkenntnisstheoretische Problem, von welchem die Vernunftkritik ausgegangen sei, zu lösen, nämlich die Möglichkeit der synthetischen Sätze in Mathematik und Naturwissenschaft, das Unstatthafte einer Anwendung derselben jenseits des Erfahrungsgebietes nachzuweisen (S. 363). Die Existenz eines an sich Realen oder die Beziehung desselben zu unseren Vorstellungen nachzuweisen, sei die Transscendental-Philosophie nicht im Stande (S. 364). Allerdings sei es für uns undenkbar, dass unsere Empfindungen durch etwas Anderes verursacht seien, als durch ausser uns befindliche Dinge, denen wir ein von diesen Empfindungen gesondertes Sein für sich beilegen müssen, und dass unsere Gedanken anders als durch Thätigkeit unseres Selbst, durch „Functionen" unseres Bewusstseins entständen, aber das für uns Undenkbare könne doch sein; wir werden niemals wissen können, wie weit das, was wir selber mit Nothwendigkeit als wirklich denken, mit derselben Nothwendigkeit auch von einer anders beschaffenen Auffassung als wirklich gedacht werde (S. 365, 66).

Da, wie ich oben durch ein längeres Citat aus meiner Schrift „Sein und Erkennen" gezeigt habe, ein Einwurf Lehmann's gegen die Lehre Kant's von der grössten Tragweite bereits von mir gemacht war, so macht ihn dies vielleicht geneigt, von den weiteren kritischen Bemerkungen jener bis jetzt von den Herrn Neu-Kantianern völlig ignorirten Schrift Notiz zu nehmen. Unter denselben befindet sich (S. 601 f.) auch eine, welche sich gegen die Erklärung der Allgemeinheit und Nothwendigkeit, die wir den mathematischen Sätzen beizumessen nicht umhin können, durch den Gedanken, dass der Raum eine reine, aber für das Anschauungsvermögen als solches und vollends für den Verstand ganz zufällige Form des Anschauens sei, wendet, welche also auch der Transscendental-Philosophie in der Gestalt, welche Lehmann ihr gibt, den Anspruch bestreitet, dass sie hinreiche, „um die Möglichkeit der synthetischen Sätze in Mathematik und Naturwissenschaft nachzuweisen". Es sei, habe ich zu zeigen versucht, ganz und gar nicht einzusehen, welchen Unterschied es für den, wie alle Urtheile so auch die mathematischen erzeugenden Verstand mache, ob der Raum eine Anschauungsform sei, welche in derjenigen Region der Seele, die sich unterhalb des Verstandes ausdehne, in der Region der receptiven Sinnlichkeit, bereit liege und mit derselben unauflöslich verknüpft sei, so lange die Seele Reize irgend welcher Art empfange, oder ob er wie die Empfindungen gemeinsam von der Seele und den besonderen dieselbe treffenden Reizen erzeugt werde. In beiden Fällen sei der Raum ein für den Verstand gänzlich Aeusserliches und Zufälliges, ein Gegebenes, welches unbeschadet der Natur des Verstandes auch fehlen oder durch ein andersartiges Gegebenes ersetzt werden könnte. Nur wenn der Raum gleich den in den Kategorien gedachten Formen der Verknüpfung eine Setzung des Verstandes sei, eine Anschauungsform, welche die Bedingung der Möglichkeit des Urtheilens überhaupt sei, also eine intellectuelle Anschauungsform, lassen sich die Eigenthümlichkeiten der mathematischen Sätze verstehen. In meinen Grundproblemen der Logik (einer Schrift, die vor der Drucklegung dieser Zeilen veröffentlicht sein wird) habe ich diesen Einwand wiederholt

und hinzugefügt (S. 117): „Kant hat gezeigt, dass den geometrischen Urtheilen Nothwendigkeit und Allgemeinheit nicht zukommen könnten, wenn sie empirischen Ursprungs wären, dass also der Raum keine empirische Anschauung sei; er hat aber nicht gezeigt, dass jene Eigenschaften der geometrischen Urtheile verständlicher werden, wenn man annimmt, dass der Raum zwar eine reine Anschauung sei, aber für das denkende Ich ebenso zufällig wie die empirischen."

Vielleicht liesse sich eine Correctur der Transscendental-Philosophie im Sinne dieses Einwandes mit der von Lehmann angegebenen Reform derselben verbinden. Aber auch dann würde mir doch die Zustimmung zu dieser durch eine andere Erwägung unmöglich gemacht werden, eine Erwägung, nach der mir als ein wirklicher Fortschritt nur eine solche Umgestaltung der Lehre Kant's erscheinen könnte, welche nicht die Annahme uns afficirender Dinge an sich und einer Thätigkeit des Ich, durch die dasselbe auf Anlass von Reizen die Welt der Phänomena aus sich erzeuge, sondern die Behauptung, dass das an sich Seiende unserer Erkenntniss unzugänglich sei, beseitigte. Lehmann hat sich nach links gewandt und ist mit raschem Schritte bei dem Satze des Gorgias angekommen, es sei überhaupt nichts, und wenn etwas sei, könne es doch nicht erkannt werden; mir scheint die Wahrheit rechts zu liegen in der Lehre Plato's, dass es Sein und Erkennen gebe und dass alle Erkenntniss Erkenntniss des Seienden sei.

Es wird mir schwer, den Zweifel, ob wirklich etwas an sich, d. i. nicht bloss in unserer Einbildung, existire, ob es nicht statt des Seins, dasjenige des eigenen Selbst nicht ausgenommen, nur den Schein eines Seins gebe, ob die nicht wegzuleugnende Nothwendigkeit, allen Schein als aus einem Seienden hervorgehend zu denken, nicht etwa bloss eine täuschende Eigenthümlichkeit unseres Verstandes sei, — es wird mir schwer, fast unmöglich, diesen Zweifel ernsthaft zu nehmen. Solcher Skepticismus wäre doch ein gar zu klägliches Ende der grossen „Kant-Bewegung", fast noch kläglicher als dasjenige, welches sich in dem Satze anzukündigen scheint, mit welchem die den Aufsatz Lehmann's enthaltende

Nummer der Philosophischen Monatshefte beginnt, dem der Wiederholung würdigen Satze: „Obgleich es eine ausgemachte Thatsache ist, dass die Lehren der Physiologie erst das Material für die Schlüsse der Psychologie liefern und damit die Basis der Philosophie überhaupt begründen" u. s. w. Ich kann nicht umhin zu vermuthen, dass Rudolph Lehmann, für dessen Kenntnisse, wissenschaftlichen Ernst und kritischen Scharfsinn der in Rede stehende Aufsatz sonst Zeugniss ablegt, nur dem Neu-Kantianismus durch Aufdeckung seiner Consequenzen die Nothwendigkeit habe deutlich machen wollen, die Kluft, durch welche Kant Erkennen und An-sich-sein trennte, statt sie noch zu vertiefen, vielmehr auszufüllen.

Die Erwägung, der zufolge ich nur in der Umgestaltung und Fortbildung der phänomenalistischen Metaphysik Kant's zu einer realistischen (die aber zugleich ganz idealistisch sein, nämlich mit Fichte die Dinge an sich als sich selbst vorstellende Wesen, und solche Wesen auch mit Leibniz als das den Phänomenen der äusseren Wahrnehmung correspondirende Reale denken könnte) einen Fortschritt zu erblicken vermöchte, ist diese, dass die Kritik der reinen Vernunft, welche Correcturen und Ergänzungen man auch immer mit ihr vornehmen möge, doch den Anspruch nicht aufgeben kann, eine Lehre zu sein von solchem, was nicht bloss zu sein scheint sondern ist, und dass sie daher, wenn sie zu dem Resultate gelangt, nur das zu sein Scheinende sei erkennbar, vom ersten bis zum letzten Satze sich jenseits der Grenze bewegt, welche sie selbst dem Erkennen steckt. Denn nicht von Phänomenen, sondern von gewissen Dingen an sich berichtet sie, dass sie von anderen afficirt werden, dadurch Empfindungen erhalten, diese Empfindungen in die ihnen ursprünglich eigenen Formen des Raumes und der Zeit aufnehmen und so Anschauungen erzeugen, weiter das Mannigfaltige der Anschauungen nach gewissen Principien einheitlich verknüpfen, Begriffe, Urtheile, Schlüsse bilden u. s. w. Wer durch Empfinden, Anschauen und Denken überhaupt erst Phänomene entstehen lässt, kann das Empfinden, Anschauen und Denken consequenterweise nicht selbst wieder für bloss phänomenale Vorgänge ansehen; indem er aus ihnen die Phänomene zu

erklären unternimmt, setzt er sie selbst in die Welt des an sich Seienden. Die Annahme, dass das Vorstellen der Phänomene selbst ein blosses Phänomen sei, würde gleichbedeutend sein mit der, dass die Phänomene gar nicht einmal wirkliche Phänomene seien, sondern nur Phänomene von Phänomenen, denn ein wirkliches Phänomen setzt ein wirkliches Vorstellen, ein Vorstellen, das ist und nicht bloss zu sein scheint, voraus. Und dieses Zugeständniss würde das weitere nothwendig machen, dass auch dasjenige Vorstellen, für welches der Schein eines Vorstellens von Phänomenen besteht, ein blosses Phänomen sei u. s. f. Wer m. a. W. glaubt, nur zu sein Scheinendes vorstellen zu können, der muss auch glauben, der Schein, welcher ihm vorschwebe, sei nur ein scheinbarer Schein, und auch, dass ihm ein Schein wenigstens vorzuschweben scheine, komme ihm bloss so vor, und dass es ihm so vorkomme, sei wiederum eine Täuschung u. s. f. Auch Lehmann wird nach Beseitigung des afficirenden Dinges an sich und des synthetirenden Ich doch als unzweifelhaft festhalten wollen, dass das Object, über welches er philosophirt, das Vorstellen in den mancherlei Weisen, die er in demselben unterscheidet, mit dem räumlich-zeitlichen Inhalte, den er ihm zuschreibt, wirklich *sei*, und zwar nicht bloss wirklich in dem Sinne, in welchem Kant dieses Wort gerade als Prädicat von Erscheinungen, also Nicht-seiendem, gebraucht, d. i. nicht bloss scheinbar wirklich, sondern wirklich wirklich. Und auch er wird mithin zu Gunsten seiner eigenen Theorie eine Ausnahme von dem Satze, dass wir nur Erscheinungen zu erkennen vermögen, statuiren müssen. Und von Allen, die mit ihm den Begriff des Dinges an sich glauben aus der Transscendental-Philosophie eliminiren zu können, wird Keiner sich dieser Nothwendigkeit zu entziehen im Stande sein, wenigstens dem Erkenntnissprocesse, durch den Erscheinungen zu Stande kommen, oder besser dem Erkenntnisszustande, der in dem Besitze von Erscheinungen besteht, An-sich-sein, sei es als einem Vorgange oder einem Zustande in einer Substanz an sich, sei es als einem absoluten Geschehen, zuzugestehen. Wer zugiebt, dass es eine Welt blosser Erscheinungen giebt, kann diesem Sachverhalte

nicht wiederum seinen Platz in der Welt der Erscheinungen anweisen, er muss das Vorschweben von Erscheinungen für einen in der an sich seienden Welt vorkommenden Sachverhalt gelten lassen, und muss mithin gestehen, doch etwas vom an sich Seienden zu wissen.

Ich möchte, auf die Gefahr hin, zu weitläufig zu werden, dieser Betrachtung noch einen anderen Ausdruck geben. Kant unterschied, wie oben ausgeführt wurde, eine zwiefache Geltung wie der Kategorien überhaupt so auch derjenigen des Seins. Die Kategorien gelten nach ihm erstens von den Dingen an sich, so dass von denselben gesagt werden darf, sie seien und wirken, aber diese Geltung, meinte er, könne uns zu keiner Erkenntniss der Dinge an sich verhelfen, weil die Kategorien ohne Beimischung mit Sinnlichem gedacht (und so müssen sie gedacht werden, wenn sie auf Dinge an sich bezogen werden) leere Begriffe seien und weil also eigentlich nichts damit gesagt sei, wenn man von den Dingen an sich das Sein und die Substantialität und das Wirken prädicire. Die Kategorien gelten nach Kant zweitens von den Erscheinungen, doch ist diese Geltung so zu sagen eine unechte, so dass, streng genommen, nur gesagt werden dürfte, sie scheinen für die Erscheinungen zu gelten. Die Erscheinungen sind eben nicht, sondern scheinen nur zu sein (was man ihr Sein nennt, ist vielmehr das Sein des Subjectes, dem sie erscheinen, gleich wie das Sein eines geflügelten Löwen, den ich einbilde, nur mein und meines Einbildens Sein ist, — eine Erscheinung sei wirklich, ist entweder eine contradictio in adjecto oder heisst, sie schwebe einem Subjecte wirklich und nicht bloss scheinbar vor), und die Erscheinungen sind nicht causaliter verknüpft, sie thun nichts und leiden nichts, ihre Veränderungen scheinen sich nur als Ursachen und Wirkungen zu verhalten durch die Regelmässigkeit ihrer Succession. Aber diese unechte Geltung der Kategorien soll uns für ihre Unechtheit dadurch entschädigen, dass sie uns, was die echte nicht vermag, Erkenntnisse gewährt, zwar nicht über Dinge an sich, sondern über Erscheinungen. Ich meine nun, dass in dieser Lehre insofern ein Widerspruch liegt, als sie nicht umhin kann, der Kategorie des Seins jene echte

Geltung für dasjenige zuzugestehen, worüber sie selbst ein Wissen sein will, nämlich für das Verhalten, durch welches Erscheinungen als solche da sind, das Anschauen in den Formen von Raum und Zeit, und das Denken in den Kategorien, sowie auch für die Beschäftigung mit der fertigen Erscheinungswelt durch begriffliches Denken, Urtheilen und Schliessen. Denn sollte das Empfinden, Anschauen, Denken bis hinauf zum Philosophiren über das Sein und das Denken nicht ein Verhalten eines an sich seienden Dinges sein, so wäre es eben nicht, sondern schiene nur zu sein, und wenn es nur zu sein schiene, so müsste doch ein Ding an sich so zu sagen der Ort dieses Scheins sein, und dann wäre eben dieses Ding an sich das eigentliche Object der Erkenntnisslehre. Dem oben erörterten Einwande Lehmann's gegen Kant's transscendentale Deduction, dass dieselbe durch Anwendung der Kategorie der Causalität auf das Ich natürlich zu Sätzen gelange, welche, ihre Wahrheit vorausgesetzt, für Erkenntnisse über das Ich an sich gelten müssten, liesse sich dadurch vorbeugen, dass man, das Apprehendiren, Associiren, Reproduciren ganz aus dem Spiele lassend, nur ganz allgemein vom Ich sagte, es sei die Ursache der Form der Erscheinungswelt, wie das Ding an sich die Ursache der Materie derselben sei, dass man also von der Art, wie das Ich diese Ursache sei, ebenso wenig etwas zu wissen vorgäbe, wie davon, wie das Ding an sich es anfange, zu afficiren. In gleicher Weise mit dem Einwande, dass die unvermeidliche Anwendung der Kategorie des Seins auf das Ich gleichbedeutend mit dem Anspruche auf Erkenntniss desselben sei, zu verfahren, ist unmöglich, denn man müsste zu diesem Behufe nicht nur jene Functionen, durch welche Kant das Ich zu Vorstellungen gelangen lässt, beseitigen, sondern auch den Effect derselben, die Vorstellungen selbst, also auch beseitigen nicht nur die Dinge an sich, sondern auch die Erscheinungen, beseitigen alles, wovon überhaupt die Kritik der Vernunft redet.

Diejenigen, welche glauben, durch Verbannung des Dinges an sich dem Kriticismus die vermisste Consequenz geben zu können, entgehen dem Widerspruche, in welchem sich derselbe bewegt, so wenig, dass sie ihn vielmehr noch verschärfen.

Indem sie der Kategorie des Seins eine wirkliche Geltung auch nicht einmal unter dem Kantischen Vorbehalte, dass dieselbe nur für das Denken, nicht aber für das Erkennen Bedeutung habe, zugestehen, und ihr nur die scheinbare lassen, behaupten sie, wofern sie sich über sich selbst klar sind, es gebe gar kein Seiendes, es gebe nur zu sein Scheinendes, ohne zu bemerken, dass sie mit dieser Negation das Negirte bejahen, da, wenn es zu sein Scheinendes giebt, es ja etwas giebt, also etwas ist, nämlich der Schein, oder genauer, ein Bewusstsein, ein Vorstellen, für welches Schein besteht.

Gespräche mit Kantianern (die Ehre einer literarischen Discussion ist mir bisher nicht zu Theil geworden) haben mich mit einem Argumente gegen meine Bedenken bekannt gemacht, auf welches ich selbst nie gekommen wäre. Das Vorstellen, ist mir erwidert worden, bedürfe, um zu sein, eines Objectes, es sei also nur in Beziehung auf sein Object, mithin nicht an sich. Dieses Argument stellt in der vom Protagoras her bekannten Weise das Vorstellen und das Vorgestellte als zwei Realitäten einander gegenüber, deren jede zwar der anderen zum Dasein bedarf, die aber, da ihnen dieses Bedürfniss befriedigt ist, doch beide wirkliche Realitäten sind. Angenommen, diese Auffassung sei richtig, so wäre sowohl das Vorgestellte als auch das Vorstellen (sowohl das Object als auch das Subject) an sich in dem Kantischen Sinne dieses Wortes, denn das An-sich-sein, von welchem Kant redet, ist nicht das Gegentheil des Seins, welches in einer Beziehung besteht (dass An-sich-sein gleichbedeutend sei mit relationslosem Sein, ist eine Folgerung Herbart's, welche Kant nie zugegeben haben würde, da sie offenbar nur einer realistischen Metaphysik angehören kann), sondern es ist Sein im Gegensatze zum blossen zu sein Scheinen, An-sich-sein ist esse in re im Gegensatze zum esse in solo intellectu, und das esse in re muss nach der Auffassung, welche das Object und das Subject als zwei wechselseitig von einander abhängige Realitäten fasst, beiden zugestanden werden, genauer dem Objecte ein esse in intellectu et in re, dem Subjecte ein blosses esse in re. Und wäre auch das Kantische An-sich-sein einerlei mit absolutem Sein im Gegensatze

zum relativen, so wäre zwar keines der Glieder der Relation Subject-Object an sich, aber ihre Verbindung in der Relation wäre es doch. Wer dem Vorstellen das An-sich-sein im Sinne des Gegensatzes zum in solo intellectu esse bestreiten will, dem hilft es nichts, auf die Beziehung desselben zu einem Objecte hinzuweisen, er muss vielmehr nachweisen, dass das Vorstellen selbst wieder etwas bloss Vorgestelltes sei; wenn aber dieser Nachweis gelänge, so müsste er sofort von neuem geführt werden für dasjenige Vorstellen, dessen Vorgestelltes das erste wäre. Uebrigens ist jene, wie es scheint der Lehre Schopenhauer's oder auch Schelling's entnommene Gegenüberstellung von Subject und Object als zwei an einander geketteten Realitäten völlig unrichtig. Denn das Vorgestellte ist ein Erzeugniss des Vorstellens in diesem selbst, gleichviel ob das Vorstellen durch Afficirung seitens eines an sich seienden Dinges dieses Erzeugniss hervorzubringen veranlasst wurde, oder ob es sich selbst dazu bestimmte, und indem es sich auf sein Vorgestelltes bezieht, bezieht sich das Vorstellen nicht auf etwas ausser ihm, sondern auf sich selbst, es bleibt bei dieser Beziehung ganz in sich, nur ihm selbst scheint es so, als gehe es aus sich heraus, oder vielmehr, die Beziehung des Subjectes auf ein von ihm verschiedenes Object ist gar keine wirkliche, sondern nur eine von Subjecten vorgestellte Beziehung.

Während das hiermit widerlegte Argument die Zweideutigkeit des Wortes An-sich-sein benutzt, verfährt ein zweites in gleicher Weise mit dem Worte Erscheinung. Dasselbe giebt zu, dass das Empfinden, Anschauen, Begriffe bilden, Urtheilen, Schliessen, Untersuchungen über das Erkennen anstellen, einem Dinge an sich zukomme, aber, sagt es, diese Erkenntniss sei doch nicht solche des Dinges an sich selbst, seines Innern, sondern nur seines Aeussern oder seiner Aeusserungen, seiner Erscheinung. Das Ding an sich stecke hinter dem Erkenntnissprocesse, den die Erkenntnisslehre zergliedere, und von diesem dahinter Steckenden zeige die Erkenntnisslehre, dass es ewig unbekannt bleiben müsse. Aber nicht das ist die Lehre Kants, dass wir bloss nicht in das Innere der Dinge an sich einzudringen vermögen, dass wir uns mit

ihren Aeusserungen, ihren Erscheinungen in dem Sinne, welchen Schelling und Hegel diesem Worte gegeben haben, begnügen müssen, sondern dass alles, was wir wahrnehmen, sei es innerlich, sei es äusserlich, und was wir auf Grund von Wahrnehmungen vorstellen, überhaupt gar nicht in den Dingen, welche unser Wahrnehmen durch Afficirung des inneren oder des äusseren Sinnes veranlassen, vorkomme, weder als Inneres noch als Aeusseres, dass vielmehr alles Wahrgenommene mit den Dingen, welche die Ursachen der Wahrnehmung seien, ohne selbst wahrgenommen zu werden, so wenig Aehnlichkeit habe, wie ein Ton mit den Luftschwingungen, welche vom Standpunkte der Physik für seine Ursache gehalten werden müssen. Dieses Wahrgenommene ist die Erscheinung. Erscheinung heisst bei Kant der Gegensatz nicht zum Inneren, sondern zum an sich Seienden, wie an sich Seiendes bei ihm der Gegensatz nicht zum beziehungsweise Seienden, sondern zur Erscheinung heisst.

Es ist ein an sich sehr alter Gedanke, den ich hier gegen Kant und gegen die phänomenalistische Logik und Metaphysik überhaupt ins Feld geführt habe. Jeder kennt ihn aus den Meditationen des Cartesius. Er findet sich aber schon bei Augustin, wofür Ueberwegs Geschichte der Philosophie die Citate gibt. Ja, bis auf Plato lässt er sich zurückführen, denn er ist im wesentlichen identisch mit der alten Widerlegung des Skepticismus, dass, wenn man nichts erkennen könnte, auch die Leugnung der Möglichkeit des Erkennens keine Erkenntniss sein würde, und diese ist nur eine andere Wendung des von Plato in seiner Kritik der Erkenntnisslehre des Protagoras aufgestellten Argumentes, dass, wenn es Jedem so sei, wie es ihm zu sein scheine, auch denen, welche das Gegentheil hiervon behaupten, es so sei. (Man wolle hierzu meine oben erwähnte Schrift „Die Grundprobleme der Logik" S. 88 vergleichen.)

Es ist nicht meine Absicht, hier Vorschläge für die Umgestaltung und Fortbildung der phänomenalistischen Metaphysik Kants zu einer realistischen (die aber, wie bemerkt, unbeschadet ihres realistischen Charakters ganz idealistisch ausfallen könnte) auch nur anzudeuten. Sollte daher ein

Leser dieser kritischen Bemerkuugen sich für meine Bestrebungen in dieser Hinsicht interessiren, so könnte er in meinen beiden bereits erwähnten Schriften „Sein und Erkennen" (Berlin, 1880) und „Die Grundprobleme der Logik" (Berlin, 1882) die gewünschte Auskunft finden. Ich will nur noch darauf hinweisen, dass es vor allen zwei Kapitel sind, durch welche der phänomenalistische oder, was auf dasselbe hinauskommt, der skeptische Charakter der Kantischen Philosophie bedingt ist, und deren Widerlegung mithin von allen denen, welche an der Weisheit des Gorgias, dass nichts sei, und dass, wenn doch etwas sein sollte, dasselbe nicht erkannt werden könnte, keinen Gefallen finden, als eine unabweisbare Aufgabe anerkannt werden muss. Ich meine die Lehre vom inneren Sinne und die vom Sein als einem blossen Modalitätsbegriffe, der gar nichts zu den seienden Dingen selbst Gehöriges bedeute. Denn wenn wir Alles, was wir von uns selbst wahrnehmen, nur dadurch wahrnehmen, dass wir von uns selbst vermöge eines inneren Sinnes afficirt werden, gleichwie wir zu Vorstellungen von Dingen ausser uns nur durch Affection eines äusseren Sinnes gelangen, so nehmen wir auch, was wir selbst wirklich sind und wie wir uns wirklich verhalten, ebenso wenig wahr, als was die den äusseren Sinn afficirenden Dinge wirklich sind und wie sie sich wirklich verhalten; ein innerer Sinn kann uns ebenso wenig wie ein äusserer etwas anderes kund thun, als die Art, wie er afficirt ist; wenn wir aber unfähig sind, Seiendes wahrzunehmen, so sind wir auch unfähig, Seiendes zu erkennen. Und wenn zweitens das Sein gar nichts irgendwie in den Dingen selbst, von denen wir es aussagen, Liegendes bedeutet, sondern nur unser Setzen der Dinge, so sind die Dinge, die wir nicht setzen, auch nicht, und man hat die Wahl, ob man mit dem Gorgias sagen will, nichts sei an sich, Alles werde nur von uns gesetzt, oder mit dem Protagoras, Alles, was wir setzen, sei auch, indem eben das Sein nichts anderes heisse, als Gesetztwerden. Gelänge es aber auch auf irgend eine Weise, mit dieser Lehre vom Begriffe des Seins eine Unterscheidung von an sich Seiendem und bloss für uns Seiendem zu verbinden, wie denn ja Kant selbst diese Unterscheidung glaubte fest-

halten zu können, so ist doch evident, dass das Verlangen nach einer Metaphysik in dem Sinne einer Wissenschaft von dem Seienden, inwiefern es ist, von demjenigen, was die Dinge dadurch sind, dass sie überhaupt sind, einen anderen Begriff des Seins voraussetzt, indem dadurch, dass ein Ding jenes Kantische Sein hat, welches gar nicht sein Sein ist, unmöglich etwas darüber bestimmt sein kann, was und wie das Ding ist (Herbart, der gerade von dem Kantischen Begriffe des Seins zu einer solchen Metaphysik gelangen zu können glaubte, vertauschte denselben in Wahrheit mit einem anderen, — aus der absoluten Setzung wurde ihm das Sein unvermerkt zur absoluten Setzbarkeit, und diese betrachtet er als eine den Dingen an und für sich selbst eigene Form).

Ich habe in den oben genannten Schriften nicht unterlassen, mich auch mit diesen beiden Stücken der Kantischen Lehre auseinanderzusetzen. Bezüglich der Lehre vom inneren Sinne glaube ich gezeigt zu haben, dass es ein sich selbst widersprechender Gedanke sei, wenn man Allem, was in der Seele ist oder vorgeht, keine andere Beziehung zum wahrnehmenden Bewusstsein zugesteht als die, dass es auf dasselbe mittelst eines inneren Sinnes einwirke, ohne selbst zum Bewusstseinsinhalte zu werden, denn zu dem, was sich wirklich in der Seele ereigne, müsste doch auch diese Affection des inneren Sinnes und der durch dasselbe entstehende Zustand, welchen man als innere Empfindung bezeichnen könnte, gehören und es würde mithin folgen, dass auch dieser Zustand gar nicht selbst in das wahrnehmende Bewusstsein eintreten könne, vielmehr, um eine Bedeutung für dasselbe zu gewinnen, seinerseits wiederum den inneren Sinn oder einen inneren Sinn zweiter Potenz afficiren müsse, und dass diese neue Affection des inneren Sinnes eine dritte, oder der innere Sinn zweiter Potenz einen solchen dritter anzunehmen nöthige u. s. f. Ferner glaube ich dargethan zu haben, dass die auch nach Kant nicht sinnliche, sondern intellectuelle Vorstellung des Ich als des Subjectes, von welchem wir alles mittelst des inneren Sinnes Wahrgenommene prädiciren, keineswegs leer sei, indem ihm Bewusstsein im activen und passiven Sinne und, als Bedingung für die Möglichkeit, Subject

und Object des Bewusstseins zu sein, Dauer und Veränderung zugestanden werden müsse. Die hierin liegende Behauptung der Realität der Zeit ist nicht gleichbedeutend mit der, es gebe Zeit ausserhalb des Bewusstseins, denn ebenso wenig, wie es der Realität des Ich Eintrag thut, dass es als Ich stets Bewusstsein von sich selbst hat, also nur in seinem eigenen Bewusstsein existirt, thut es derjenigen der Zeit als der Daseinsform des Ich Eintrag, dass sie mit dem Ich bedarf, Bewusstseinsinhalt zu sein. Für die Realität der Zeit habe ich, beiläufig bemerkt, auch das von Kant selbst zurückgewiesene Argument wieder vorbringen zu sollen geglaubt, dass man die Zeit nicht für eine blosse Anschauungsform erklären könne, ohne ihr eben damit Realität zuzugestehen, da wir Zeitliches nur in der Zeit anschauen können, insbesondere eine Veränderung nicht wahrnehmen können, ohne dazu derselben Zeit, wie die Veränderung selbst, zu bedürfen. Wenn Kant dieses Argument glaubt mit der Bemerkung abweisen zu können, wir seien uns unserer Vorstellungen, da wir sie mittelst des inneren Sinnes erfassen, nur in einer Zeitfolge bewusst, an sich aber seien sie unzeitlich, so ist zu erwidern, dass dieselbe Zeit, welche für unser Bewusstsein von einer Reihe unserer Vorstellungen erfüllt wird, auch für dieses unser Bewusstsein nöthig ist, damit dasselbe diese Reihe von Vorstellungen mit dieser Zeit zum Inhalte haben könne. Und wenn ein Kantianer dagegen wieder sagen sollte, auch dieses Bewusstsein scheine nur für dasjenige Bewusstsein, welches wir vermöge des inneren Sinnes von ihm haben, in der Zeit zu verlaufen, so würde ich wieder sagen, auch dieses Bewusstsein von dem zeitlichen Bewusstsein unserer zeitlich verlaufenden Reihe von Vorstellungen nehme genau so viel Zeit ein, wie sein Object und die dessen Inhalt bildenden Vorstellungen. Natürlich könnte der Kantianer hiergegen wieder zu derselben Ausrede wie zuvor greifen, aber so lange seine Ausrede vorhält, hält auch meine Widerlegung vor.

Der Lehre zweitens, dass der Begriff des Seins (des Daseins, der Existenz) als ein Modalitätsbegriff gar nichts in den Dingen, auf welche er bezogen werde, Liegendes zum

Inhalte habe (wofern man überhaupt von einem Inhalte desselben, der ja wie alle Kategorien als reiner Verstandesbegriff ganz leer sein soll, reden darf), habe ich den Vorwurf gemacht, dass sie Sein und Wirklichkeit verwechsele. Die Modalitätsbegriffe Nothwendigkeit, Wirklichkeit, Möglichkeit und ihre Gegentheile drücken allerdings nichts Sachliches aus; ein Ding sei nothwendig, heisst, die Consequenz des Denkens fordere, seine Existenz anzuerkennen, es sei vielleicht (möglicherweise), heisst, man wisse nichts, woraus das Nicht-Sein folge, und endlich die Wirklichkeit bedeutet die blosse Bestätigung der Setzung eines Dinges als eines seienden, ohne Bezugnahme auf das, was man sonst weiss. Es bedarf aber nur geringer Aufmerksamkeit, zu bemerken, dass der Begriff des Seins, statt zu diesen Modalitätsbegriffen zu gehören, von denselben als ein die Dinge selbst betreffender vorausgesetzt wird, denn das Sein des Dinges ist es eben, dessen Annahme man in dem apodiktischen Urtheile mit Berufung auf früher erworbenes Wissen, in dem assertorischen ohne solche Berufung anerkennt, und dessen Ableugnung man in dem problematischen Urtheile ablehnt. Mit Recht hat Kant gelehrt, das Sein sei kein Merkmal der Dinge, aber die Dinge bestehen nicht bloss aus Merkmalen, vor Allem gehört zu einem Dinge eine Substanz. Es bliebe also übrig, den Begriff des Seins demjenigen der Substantialität gleichzusetzen. Dies ist in der That die Position, durch welche ich meine Negation der Kantischen Seins-Lehre ergänzt habe. Genauer lautet dieselbe so: das Sein eines Accidens sei seine Accidentalität, d. i. seine Inhärenz in einer Substanz, das Sein einer Substanz ihre Substantialität, d. i. einerseits ihre Subsistenz in Beziehung auf ihre Accidentien, andererseits ihre Inhärenz im Weltgrunde.

Jul. Bergmann.

Zur Pessimismus-Frage.

Von

Eduard von Hartmann.

1. Die Beweise und Geltungssphären des Pessimismus.

In einem früheren Aufsatz im 15. Bande dieser Zeitschrift hatte ich versucht, der Frage nach der wissenschaftlichen Erweisbarkeit des Pessimismus näher zu treten; inzwischen ist wiederum eine solche Menge von Abhandlungen, Brochuren nnd Büchern über den Pessimismus erschienen, dass es mir wünschenswerth erscheint, nochmals zur Aufklärung und Präcisirung einiger Punkte das Wort zu ergreifen.

Ich hatte dort die Begründung des Pessimismus eingetheilt in eine empirische, eine psychologische und eine moralische, worunter auch die religiöse schon mit inbegriffen war. Auf specielle Berücksichtigung der religiösen Begründung des Pessimismus im Unterschied von der moralischen wollte ich mich damals noch nicht einlassen, bevor meine Religionsphilosophie ausgearbeitet war. Gegenwärtig, wo ich auf dieselbe verweisen kann, wird es gestattet sein, den Pessimismus ebensosehr als Postulat des religiösen Bewusstseins wie als Postulat des sittlichen Bewusstseins zu behandeln. Das religiöse Bewusstsein hat die Sehnsucht nach Erlösung (von Schuld und Uebel) zum wesentlichen Inhalt und damit die Erlösungsbedürftigkeit, d. h. die Existenz von Schuld und Uebel zur unentbehrlichen Voraussetzung, mit deren Aufhören es sein eigenes Erlöschen als religiöses Bewusstsein vor Augen sähe; will das religiöse Bewusstsein sich selbst als unaufhebbares behaupten, so muss es ebensosehr die Unaufhebbarkeit der Erlösungsbedürftigkeit für die Dauer des Weltprocesses, d. h. die Unentbehrlichkeit des Pessimismus behaupten. Dieser religiöse Beweis tritt nunmehr selbstständig neben den moralischen, nach welchem das sittliche Bewusstsein sich

selbst aufgeben und in eudämonistische Pseudomoral versinken müsste, wenn die positive Glückseligkeit auf gleichviel welchem Wege erreichbar wäre, weil dann Niemand sich mehr abhalten lassen würde, in dieser positiven Glückseligkeit (und nicht mehr in der Sittlichkeit) seinen Daseinszweck zu sehen.

Zu dem empirischen, psychologischen, moralischen und religiösen Beweis des Pessimismus tritt endlich als fünfter der metaphysische Beweis hinzu. Dieser wurde in der früheren Abhandlung absichtlich nicht erwähnt, weil er ohne die Annahme gewisser metaphysischer Voraussetzungen gegenstandslos und kraftlos wird, und es mir darauf ankam, den Pessimismus zunächst nur auf dem Gebiete des wirklichen (und möglichen) weltlichen Daseins als erweisbar zu constatiren. Da indess neuere Kritiker sich gerade gegen meinen metaphysischen Pessimismus kehren, so scheint es nöthig, darauf hinzuweisen, dass neben den ersten vier Beweisen noch ein fünfter existirt, der darauf beruht, zu zeigen, welcher Art das Absolute supponirt werden müsse, um als zureichender Erklärungsgrund der Welt, wie sie nach der Ansicht der Pessimisten gegeben ist, dienen zu können.

Der empirische Beweis ist unabhängig von allen anderen, insbesondere von dem psychologischen und metaphysischen Beweise; die Metaphysik der pessimistischen Systeme mag völlig verfehlt, und die psychologischen Ansichten derselben über die Gesetze des Willens und seiner Befriedigung mögen gänzlich irrthümlich sein, so würde dies doch an der Wahrheit des empirischen Beweises nichts ändern. Hätte z. B. Horwicz [1]) darin Recht, dass der eigentliche und einzige psychologische Grund des Pessimismus in den Seelen seiner Bekenner die Schopenhauer'sche Lehre von der Priorität und Grundlosigkeit des Willens sei (was beiläufig bemerkt, eine grundlose Unterstellung ist), so würde auch dann, wenn seine vermeintliche Widerlegung dieses psychologischen Beweises stichhaltig wäre, an der empirischen Wahrheit des Pessimismus als einer

1) „Die psychologische Begründung des Pessimismus". Philos. Monatshefte. Bd. XVI, S. 265 u. 277.

überall zu constatirenden und durch berechtigte Analogien zu erweiternden Thatsache nichts geändert werden.

Ebenso unabhängig wie der empirische Beweis ist der moralische und religiöse Beweis, und zwar jeder für sich. Für den sittlichen oder religiösen Menschen, sofern er sich in sein sittliches oder religiöses Bewusstsein versenkt und dasselbe recht versteht, ist der Pessimismus unbedingtes praktisches Postulat, also ein weiterer Beweis für denselben überflüssig. Nur insofern der sittliche und religiöse Mensch nebenbei auch ein wissenschaftliches theoretisches Bewusstsein besitzt, kann er das Bedürfniss haben, sich auch nach anderen Beweisen umzusehen, da vom theoretischen Gesichtspunkte die Möglichkeit offen bleibt, dass sein sittliches und religiöses Bewusstsein sammt ihren Postulaten blosse Illusionen (wenn auch psychologisch nothwendige Illusionen) seien. Vom theoretischen Standpunkte betrachtet, sind die Postulate des sittlichen und religiösen Bewusstseins zunächst selbst bloss psychologische Erscheinungsthatsachen, und damit zu erklärende Objecte; diejenigen Hypothesen werden ohne Zweifel den Vorzug in wissenschaftlicher Hinsicht verdienen, welche bei gleicher Tauglichkeit zur Erklärung der aussersittlichen und ausserreligiösen Erscheinungsgebiete auch das sittliche und religiöse Erscheinungsgebiet noch mit zu erklären im Stande sind; da es nun bisher nicht gelungen ist, die letzteren als psychologisch nothwendige Illusionen genetisch zu erklären, so muss man entweder auf Erklärung derselben verzichten, oder sie unter Voraussetzung der Wahrheit ihres wesentlichen Ideengehaltes zu erklären suchen. In diesem Sinne dienen das sittliche und religiöse Bewusstsein mit ihren Postulaten dem theoretischen Bewusstsein selbst wieder als empirisches Material zu Inductionsschlüssen, welche dazu beitragen, die Inductionsreihen des empirischen Beweises zu bewähren, d. h. deren Wahrscheinlichkeit zu verstärken. Aus wissenschaftlichem Gesichtspunkt stellen also der empirische, moralische und religiöse Beweis einen dreitheiligen Inductionsbeweis dar, dessen drei Glieder von einander unabhängig zu dem gleichen Ziele führen; dieser Inductionsbeweis in seiner Totalität ist wiederum unabhängig von dem psychologischen und dem

metaphysischen Beweise, die beide für die empirisch gegebene Welt entbehrlich wären.

Der psychologische Beweis ist zwar formell kein inductiver mehr, sondern ein deductiver Beweis, indem er aus den psychologischen Gesetzen des Willens schliesst, dass überall, soweit diese Gesetze gültig sind, auch der Pessimismus in Kraft bleibt; inhaltlich aber gehört auch er zu den inductiven Beweisen, da ihm die inductive Ermittelung der Gesetze des Willens [1]) vorhergehen muss. Er macht einerseits die analoge Erweiterung der empirisch constatirten pessimistischen Thatsachen zwingender, und gestattet andererseits, den Pessimismus auch auf solche Erscheinungswelten auszudehnen, die nicht mehr unter unserer Naturordnung, wohl aber noch unter den psychologischen Gesetzen des Willens stehen. Gäbe es solche „transscendentale" Welten der Individuation im Unterschied von unserer empirisch gegebenen, so würde der Pessimismus für dieselben auch dann gelten, wenn deren Individuen kein sittliches und religiöses Bewusstsein besässen; besässen sie hingegen ein solches, so würde auch für jene transscendentale Welten der Pessimismus ausser durch den psychologischen Beweis auch noch durch den moralischen und religiösen erhärtet.

Der psychologische Beweis ist zwar anscheinend unabhängig von dem empirischen Beweise, wie er es wirklich vom metaphysischen ist; aber es ist doch zu berücksichtigen, dass die psychologischen Thatsachen, aus denen die Gesetze des Willens erschlossen werden, selbst schon einen Theil, und zwar einen höchst wichtigen und für sich allein schon entscheidenden Theil desjenigen Thatsachencomplexes bilden,

---

1) Gegen Horwicz bemerke ich, dass ich die „Grundlosigkeit" des (individuellen) Willens niemals behauptet, sondern stets bestritten habe, dass aber an der „Priorität" des Willens vor dem Gefühl schwerlich durch eine Theorie der Empfindung zu rütteln sein dürfte, welche, wie die von Horwicz die Unlust zu einem Accidenz der Lust macht (S. 278). Es ist dies gerade ebenso verkehrt, wie die Lust zu einem Accidenz der Unlust machen zu wollen; vielmehr sind beide coordinirte Erscheinungen und in ihrer Gleichberechtigung offenbar Accidenzen eines Dritten, welches Dritte in nichts anderem als dem Willen zu finden ist.

aus dem auch der empirische Beweis unmittelbar schöpft. Hieraus erklärt es sich, dass solche Denker, welche sich gegen die Bündigkeit des empirischen Beweises sträuben, auch abgeneigt sind, die Willensgesetze anzuerkennen, aus denen der psychologische Beweis deducirt.

Der metaphysische Beweis hat am wenigsten Selbstständigkeit und fügt der Wahrscheinlichkeit des Pessimismus für die Sphäre des wirklichen und möglichen Weltdaseins nichts hinzu; er ruht vielmehr auf der letzteren, insofern dieselbe durch die Summe der übrigen Beweise eine hinreichende Grösse erlangt hat, und stellt eine neue auf dieser Basis höher hinauf in das metaphysische Gebiet steigende Induction dar. Versteht man unter Pessimismus bloss die negative eudämonologische Bilance des weltlichen Daseins, so hat der metaphysische Beweis überhaupt nichts mehr mit dem Pessimismus zu schaffen, sondern bezieht sich bloss auf gewisse Eigenschaften des Absoluten, welche zu jenem Pessimismus in Beziehung stehen. Versteht man hingegen unter Pessimismus die negative eudämonologische Bilance des Seienden schlechthin, so bleibt die Möglichkeit offen, dass auch im Absoluten als solchem ebenso wie in dem weltlichen Dasein eine negative Lustbilance bestehe. Dazu gehören die metaphysischen Voraussetzungen, dass ein Absolutes ist, und dass es fähig ist, entweder Lust und Unlust, oder doch wenigstens eine von beiden zu empfinden; unter diesen Voraussetzungen behauptet der metaphysische Beweis, dass, um die negative Lustbilance in der Welt erklärlich zu machen, auch eine negative Lustbilance im Absoluten als solchen supponirt werden müsse.

Wäre diese Hypothese sammt den Schlüssen, auf die sie gebaut ist, falsch, so würde die Wahrheit des Pessimismus in der Sphäre des Weltdaseins von diesem Irrthum gar nicht berührt; es ist eben die Eigenthümlichkeit eines inductiven Systems, dass man die letzte metaphysische Spitze herunterstossen kann, ohne die Basis und den mittleren Theil der Pyramide in ihrer Standfestigkeit zu erschüttern. Dies haben alle jene Kritiker übersehen, welche glaubten, durch die Kritik des metaphysischen Beweises die Principien zu

zerstören, aus welchen der gesammte Pessimismus abgeleitet sei; eine solche Verwechselung zwischen deductivem und inductivem Aufbau eines Systems ist deshalb verzeihlich, weil alle früheren Systeme deductiv construirt sind, und deshalb ein inductives System für die Zeitgenossen noch etwas ganz Neues und Ungewohntes ist, in das die meisten sich noch nicht zu finden wissen.

Aus den verschiedenen Beweisen ergeben sich nun verschiedene Sphären für die Geltung des Pessimismus. Der empirische, moralische und religiöse Beweis beziehen sich auf die Lustbilance der empirisch gegebenen Welt, und der psychologische dient nur ihren Analogien zur Verstärkung; den hieraus abgeleiteten Pessimismus werden wir den empirischen nennen, dessen Geltungsbereich nicht bloss das irdische Leben der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft umfasst, sondern auch das Leben auf anderen Planeten, Sonnensystemen und Weltlinsen unserer empirisch gegebenen Welt. Indem der psychologische, moralische und religiöse Beweis über diese empirisch gegebene Welt in ein „transscendentales" Gebiet übergreifen und auch dort den Pessimismus eventualiter installiren, eröffnen sie eine neue Geltungssphäre; wir werden den ihr entsprechenden Pessimismus den transscendentalen nennen. Der empirische wie der transscendentale Pessimismus beziehen sich beide auf eine Welt der Individuation oder auf eine objective Erscheinungswelt; deshalb werden wir beide unter der Bezeichnung des phänomenalen Pessimismus zusammenfassen. Dem phänomenalen Pessimismus steht endlich der metaphysische Pessimismus gegenüber, der es mit der Lustbilance nicht mehr der wirklichen oder möglichen Welten, sondern des absoluten Weltgrundes zu thun hat. Wird das Seiende als Einheit von Welt und Weltgrund, Erscheinung und Wesen genommen und die Negativität der Lustbilance für dasselbe behauptet, so erhalten wir endlich den absoluten Pessimismus.

Der transscendentale Pessimismus hat für mich nur eine conditionale Bedeutung in Bezug auf solche Gegner, die den empirischen Pessimismus durch einen transscendentalen Optimismus zu überwinden suchen; gäbe es eine transscen-

dentale Welt (etwa im Sinne des christlichen Glaubens oder des Spiritismus), so wäre auch für diese der Pessimismus und nicht der Optimismus im Rechte. Thatsächlich fällt mir der empirische und phänomenale Pessimismus in eins zusammen, ohne dass für einen transscendentalen Pessimismus Raum bliebe; diesem phänomenalen empirischen Pessimismus steht der metaphysische gegenüber. Der erstere behauptet, die eudämonologische Bilance der Welt sei = — a; der letztere behauptet, die eudämonologische Bilance im Absoluten sei = — A. Sonach behauptet der absolute Pessimismus, als einheitliches Ganze am empirischen und metaphysischen Pessimismus, die eudämonologische Bilance des Seienden in seiner Totalität (Einheit von Welt und Absolutem) sei = — a — A oder = — (A + a).

Die Wahrheit des absoluten Pessimismus ist unabhängig von dem Grössenverhältniss zwischen A und a; wenn auch A kleiner als a wäre, so bliebe doch A + a grösser als a. Selbst wenn A = 0 würde, bliebe der absolute Pessimismus im Recht, weil die eudämonologische Totalbilance von Gott und Welt = — a, d. h. negativ bliebe; mit andern Worten, der absolute Pessimismus bliebe in Kraft, auch wenn im Absoluten als solchen entweder Empfindungsgleichgewicht oder Empfindungslosigkeit bestände, d. h. der metaphysische Pessimismus als solcher falsch wäre. Erst dann, wenn an Stelle des metaphysischen Pessimismus ein metaphysischer Optimismus im Rechte wäre, käme es auf das Grössenverhältniss von A und a an, denn die absolute eudämonologische Bilance hätte dann die Formel + A — a, und würde positiv oder negativ, je nachdem A grösser oder kleiner als a wäre. Beide Fälle erscheinen durch den conditionalen transscendentalen Pessimismus in gleicher Weise ausgeschlossen, welcher die Hoffnung für illusorisch erklärt, dass die Unseligkeit der Welt nur Durchgangsmoment zu einem späteren oder anderweitigen seligen Weltdasein sein könne; eine für immer zur Unseligkeit verdammte Welt neben einem seligen Gott ist aber eine ganz unmögliche Annahme, mag die Seligkeit des Gottes grösser oder kleiner sein als die Unseligkeit der Welt. Mithin bleibt nur die Alternative übrig, dass die eudämonologische

Bilance im Absoluten = 0 oder negativ sei; wie auch die Entscheidung ausfallen möge, immer bleibt der absolute Pessimismus im Recht, sofern nur der phänomenale Pessimismus eine Wahrheit ist. Man sieht hieraus, dass alles auf den Beweis des phänomenalen Pessimismus und gar nichts auf den Beweis des metaphysischen Pessimismus ankommt, um den absoluten Pessimismus sicher zu stellen.

In dem metaphysischen Pessimismus oder der Behauptung der Unseligkeit des Absoluten sind wiederum zwei begrifflich verschiedene Seiten zu unterscheiden: die innerweltliche und die ausserweltliche Unseligkeit des Absoluten. Die innerweltliche Unseligkeit des Absoluten ist nach meiner Auffassung nicht eine andere Unseligkeit als die der Welt; denn um dies sein zu können, müsste das Absolute für sich ein Bewusstsein haben, welches ihm ein Spiegelbild des Weltleids darböte. Die innerweltliche Unseligkeit des Absoluten ist vielmehr numerisch identisch mit der Weltunseligkeit; was in der Welt als eine Summe von Leiden aller empirischen Subjecte erscheint, ist, auf das Absolute als Wesen und Träger der Erscheinungswelt bezogen, ein Leid des absoluten Subjects. Diese innerweltliche Unseligkeit des Absoluten kann mithin auch nicht doppelt gebucht, d. h. nicht mehr zu dem Weltleid addirt werden, da es derselbe eudämonologische Werth ist, nur das eine Mal aus phänomenalem, das andere Mal aus metaphysischem Gesichtspunkt betrachtet. Die innerweltliche Unseligkeit des Absoluten ist also bereits in dem — a gesetzt, sofern es auf das absolute Subject als auf seinen Träger bezogen wird, und ist nicht in dem — A zu suchen. Trotzdem ist diese Betrachtung der Summe des Weltleids aus dem Gesichtspunkt des absoluten Subjects nicht überflüssig, weil die motivirende Kraft des Mitleids mit dem Weltleid dadurch erhöht wird, wenn es nicht bloss ideell im betrachtenden Subject, sondern auch reell im absoluten Subject in Eins gefasst wird, und so dem instinctiven Einheitsgefühl, mit welchem der Mensch dem Weltleid gegenüber steht, eine transcendentale Grundlage und durch Erhebung des Weltschmerzes zum Gottesschmerz eine punktuelle Concentration gegeben wird.

Diese Uebertragung der Bilance von der Erscheinungswelt auf ihr einheitliches Wesen ist ferner keine neue Hypothese zur Erklärung der Welt, wie die Annahme der ausserweltlichen Unseligkeit im Absoluten es ist, sondern blos eine unabwendbare Schlussfolgerung aus der Metaphysik des concreten Monismus. Diese innerweltliche Unseligkeit Gottes genügt auch vollständig den Bedürfnissen des sittlichen und religiösen Bewusstseins, insbesondere dem Postulat der universellen Erlösung als einer Erlösung Gottes selbst durch den Weltprocess, ohne dass es zu diesen praktischen Zwecken der Annahme einer ausserweltlichen Unseligkeit Gottes bedürfte. Diese hinzukommende Hypothese dient lediglich dem theoretischen Interesse des Erkenntnissdranges, der nach einem Grunde dafür sucht, dass Gott sich absichtlich in die innerweltliche Unseligkeit gestürzt hat, obwohl er dazu durch nichts gezwungen war. Diesen Grund sehe ich in dem Bestand einer ausserweltlichen Unseligkeit, von welcher Gott durch die universelle Erlösung zugleich mit erlöst werden will; ich habe diese Annahme um so lieber acceptirt, als sie durch die Folgerungen aus der Natur des Willens, befreit von seinen individuellen Schranken [1]), ungezwungen bestätigt wird.

Wem diese Annahme nicht gefällt, der mag die Lücke im System nach seinem Belieben offen lassen oder anders auszufüllen versuchen; für die ethischen und religiösen Consequenzen meines Systems ist das ebenso gleichgültig wie für den Bestand des absoluten Pessimismus. Diese Verhältnisse sind von denjenigen Kritikern völlig verkannt, welche sich einbilden, mit dem Begriff der „ausserweltlichen Unseligkeit" des Absoluten einen der Grundpfeiler meines Pessimismus und meiner Ethik zerstört zu haben [2]).

Lassen wir also die Frage nach der ausserweltlichen Un-

---

1) Hier kommt auch die „Grundlosigkeit" des absoluten Willens zu ihrem Recht, ohne dass dieselbe rückwärts irgend welchen Einfluss auf die Begründung des phänomenalen Pessimismus übte.

2) Vgl. z. B. Rehmke: „Der Pessimismus und die Sittenlehre" (Leipzig und Wien 1882) S. 69—71; Borries: „Ueber den Pessimismus als Durchgangspunkt zu universaler Weltanschauung" (Münster 1880) S. 44—53.

seligkeit des Absoluten als eine praktisch irrelevante Frage von bloss metaphysisch-theoretischem Interesse hier bei Seite, so bleibt noch ein Einwand zu erwähnen, der sich gegen die innerweltliche Unlust richtet: da der Wille des Absoluten in der Welt seine „Erfüllung" finde, so müsste derselbe, ungeachtet aller Unlust der Individuen in der Welt, eigentlich als erfüllter Wille Lust sein, und dürfte doch mindestens, wenn Lust beim Mangel des Bewusstseins im Absoluten als solchen ausgeschlossen sein soll, nicht mehr Unlust sein können [1]). Hierauf ist folgendes zu bemerken: „Erfüllung" des Willens ist doppelsinnig; es bedeutet erstens die Gewinnung eines idealen Inhalts für die an und für sich leere Form des Willens, und zweitens die Erreichung des gewollten Ziels. Nicht im ersteren, nur im letzteren Sinne liegt in der Erfüllung des Willens auch seine Befriedigung und damit die Möglichkeit zum Bewusstwerden der Lust. Sofern also der absolute Wille nur im ersteren Sinne „erfüllter" Wille ist, liegt damit in ihm noch keine der Bedingungen für Entstehung der Lust, und es fragt sich, ob er auch im letzteren Sinne erfüllter Wille ist. Vom Schopenhauer'schen Standpunkt, wo der Wille eigentlich gar kein Ziel hat, sondern sich mit der Realisirung seines jeweiligen, zufälligen (weil blind gesetzten) Inhalts erschöpft, könnte man versucht sein, die Frage zu bejahen, wenn man eben in der Realisation des Inhalts das Ziel erreicht sieht; von meinem Standpunkt muss die Frage entschieden verneint werden, weil als das Ziel des absoluten Willens hier nur der Endzweck des Weltprocesses gelten kann, der durch die Verwirklichung eines jeweiligen Inhalts aber noch nicht erreicht (sondern nur sehr indirekt vorbereitet) wird. Ist das ideeerfüllte absolute Wollen streng genommen ein ziellos blindes Wollen und als solches einer teleologisch zufälligen Nothwendigkeit unterworfen, so ist es kaum noch Wollen zu nennen und von demjenigen, was wir als Wollen kennen, zu weit entfernt, um noch die Gesetze der Lust- und Unlust-Entstehung auf dasselbe anzuwenden; bei Schopenhauer kann man nicht sagen, dass das Absolute das Welt-

1) Rehmke a. a. O. S. 71—73.

leid „mit Willen", d. h. mit zweckvoller Absicht, auf sich genommen habe. Ist hingegen das absolute Wollen ein zielvolles, seinem Inhalt nach teleologisch determinirtes Wollen, so würde man ihm in jedem Moment des Weltprocesses doch immer noch keine absolute, sondern nur relative Befriedigung und daneben relative Nichtbefriedigung zuschreiben können: erstere darüber, dass das Ziel wieder um einen Schritt näher gerückt ist, letztere darüber, dass es noch immer unerreicht ist. Zu beiden fehlt es aber an der nöthigen Vorbedingung, einem percipirenden Bewusstsein im Absoluten; die Befriedigung und Nichtbefriedigung bleiben unbewusst und kommen nicht dazu, Empfindung zu werden. Das Absolute hat also nach meiner Auffassung das Weltleid zwar absichtlich oder „mit Willen" auf sich genommen, aber erstens ist es sich dessen nicht bewusst, und zweitens hört ihm das Weltleid darum nicht auf Leid zu sein, weil es dasselbe zu einem fernen, noch nicht einmal erreichten Endzweck freiwillig auf sich genommen hat. Dadurch, dass er freiwillig zum Zahnarzt ging, ist das Zahnausziehen noch Niemandem zum Genuss geworden, und wenn meine Hände einander drücken, so fühle ich den Schmerz beider, den jede Hand nur einzeln fühlt. Es bleibt also dabei, dass für die innerweltliche Lustbilance im Absoluten kein neuer Summand oder Faktor hinzutritt, der nicht schon im empirischen Pessimismus in Rechnung gestellt wäre; andererseits geht aber auch kein Bestandtheil des gesammten Weltleids für das absolute Subject als immanentes Weltwesen verloren.

Aus diesen Bemerkungen dürfte zur Genüge hervorgehen, dass der Streit um die Wahrheit oder Unwahrheit des absoluten Pessimismus nicht durch metaphysische Discussionen zum Austrag gebracht werden kann, sondern auf empirischem Gebiete, d. h. für und wider die Gültigkeit und Tragweite des empirischen, moralischen und religiösen Beweises weiter geführt werden muss. Der religiöse Beweis [1]) harrt noch seiner Kritiker; auf die gegen den moralischen Beweis er-

1) „Die Religion des Geistes" S. 50—55, 89—102, 152—155, 180—183, 235—237, 255—268, 303—306.

hobenen Einwendungen einzugehen, würde eine besondere Abhandlung erfordern. Ich will mich deshalb hier damit begnügen, zum Schluss einige Bemerkungen über die Einwürfe anzufügen, welche Horwicz gegen die Grundlage des empirischen Beweises, d. h. gegen die Möglichkeit und Zulässigkeit einer eudämonologischen Bilance erhoben hat.

2. Die Möglichkeit der Empfindungsbilance.

Die erste Voraussetzung ist die, dass man jede Lust- oder Unlustempfindung nur mit demjenigen Grössenwerth in die Bilance einstellt, den sie zur Zeit ihrer Actualität im Bewusstsein wirklich besass, und unabhängig von allen besserwissenwollenden Gedanken darüber, welchen anderen sie eigentlich und von Rechtswegen hätte besitzen sollen. So wäre es z. B. fehlerhaft, Gefühle darum ganz aus der Bilance wegzulassen oder mit einem Reductionscoefficienten einzustellen, weil sie auf illusorischen Vorstellungen ruhen (Horwicz S. 277). Ebenso fehlerhaft wäre es, eine Empfindung a so in Rechnung zu stellen, wie sie bei gleicher objectiver Reizgrösse sich in der Seele entwickelt haben würde, wenn sie das Bewusstsein zur Zeit allein erfüllt hätte, während thatsächlich ihre Entfaltung durch die gleichzeitigen Empfindungen b, c, d beschränkt und gehemmt war (S. 268). Falsch wäre es ferner, den Rechnungswerth einer vergangenen Empfindung nachträglich danach modificiren zu wolleu, wie die Erinnerung an den sie damals veranlassenden Vorgang unser Gemüth gegenwärtig beim Rückblick auf die Vergangenheit afficirt (272, 273); die Lust der Erinnerung an überstandene Nöthe und Leiden und die Bitterkeit des Contrastes zwischen genossenem Glück und nunmehriger Entbehrung sind selbstständige gegenwärtige Empfindungen, welche ebenso reinlich in die Bilance eingestellt werden müssen wie die thatsächlich durchlebten Empfindungen der Vergangenheit. Die Aufzählung der durch solche Exactheit bedingten Schwierigkeiten kann doch keinenfalls den Begriff der eudämonologischen Bilance erschüttern, sie sind nicht einmal derart, um die praktische Ausführbarkeit der Sache in Frage zu stellen.

Die zweite Voraussetzung der Bilance ist, dass Lust und Unlust sich wie mathematisch positive und negative Grös-

sen zu einander verhalten, sofern rein auf die Grösse der Lust und Unlust und nicht auf die nebenherlaufenden Qualitätsbestimmungen der Gefühle reflectirt wird. Wenn in einer bestimmten Frist ein Mensch die Lust + a und die Unlust — a erlebt hat, ein andrer in derselben Frist bewusstlos gewesen oder die Empfindung ± 0 erlebt hat, so haben sicher beide Verschiedenes erlebt; der erste hat die Gefühlsbewegung 2 a durchgemacht, der andere gar keine. Wenn man aber fragt, wer von beiden in eudämonologischer Hinsicht das bessere Theil erwählt habe, so wird der bewusstlose wahrscheinlich den Vorzug verdienen, da + a und — a sich für die Empfindung nicht nur nicht ausgleichen, sondern sogar einen negativen Ueberschuss lassen. Diese Erscheinung psychologisch zu begründen ist hier nicht unsere Aufgabe, es genügt, dieselbe zu constatiren; der thatsächliche Beweis liegt darin, dass jeder Mensch die Freiheit von Lust und Unlust dem Erkaufen einer Lust durch eine gleich grosse Unlust vorzieht, wofern er nicht die Nichtbethätigung des Willens in der Ruhe als eine so grosse Unlust — b empfindet, dass sie ihn zwingt, die Summe — a + a als das kleinere der beiden Uebel vorzuziehen.

Gegen die Thatsache, dass Lust und Unlust commensurable Grössen sind, und zwar solche mit entgegengesetztem Vorzeichen, ist schlechterdings nicht aufzukommen; jeder Mensch und jedes Thier bestätigt dieselbe in jedem Augenblick seines Lebens. Denn jede Lust wird als eine Grösse geschätzt, für deren Erlangung man bereit ist, eine gewisse Grösse der Unlust in den Kauf zu nehmen, welche man aber ablehnt, mit einer den Schätzungswerth übersteigenden Unlust zu bezahlen; die Ungenauigkeit der Schätzung drückt sich darin aus, dass man innerhalb gewisser Grenzen zweifelhaft ist, ob sich das Opfer lohnt oder nicht. Man braucht diese Thatsachen nur mathematisch zu lesen: die Commensurabilität oder die Messbarkeit beider Grössen durch ein gemeinsames Maass constatirt ihre Gleichartigkeit, und die Entgegengesetztheit ihrer Vorzeichen ist daraus zu ersehen, dass bei algebraischer Summirung beider Grössen ihre absoluten Werthe sich nicht addiren, sondern subtrahiren. Jeder Mensch

und jedes Thier stellt eine solche Erwägung fortwährend nicht nur in Bezug auf Empfindungen von derselben Qualität, sondern noch weit häufiger in Bezug auf Empfindungen verschiedener Qualität an, und constatirt damit, dass praktisch und faktisch von der Qualität der Empfindungen abstrahirt und nur deren Grössenwerth als Lust- und Unlustempfindungen in Vergleich gestellt wird. Alles Gerede von der Unvergleichbarkeit verschiedenartiger Empfindungen (z. B. der höheren und niederen, der sinnlichen und geistigen — S. 276) muss verstummen vor der nicht umzustossenden Thatsache, dass das ganze natürliche Seelenleben mit allen natürlich determinirten Willensentscheidungen lediglich durch die Vergleichung verschiedenartiger eventueller Empfindungen zu Stande kommt, und ohne die Vergleichbarkeit solcher nach ihrem Grössenwerth jede Willensentschliessung unmöglich würde.

Der einzige Einwand, den Horwicz gegen die Entgegengesetztheit des Vorzeichens in Lust und Unlust vorzubringen weiss, ist die Thatsache, dass ein allmählich wachsender Hautreiz erst die Unlust des Kitzels, dann die Lust des Juckens und endlich Schmerz hervorbringe, und dass es doch nirgends vorkomme, dass positive Werthe auf einmal wieder negativ werden (S. 270—271). Hierbei ist übersehen, dass die Haut mit ihren verschiedenen Geweben und Nervenendigungen (ebenso wie das Auge) ein sehr complicirtes Organ ist, in dem durch denselben Reiz nicht bloss eine, sondern sehr viele verschiedene Empfindungen erregt werden; bei ganz schwachen Reizen sind mehrere dieser Empfindungen noch unter der Schwelle, bei stärkeren Reizen verdecken die stärkeren Empfindungen jene anderen schwächeren, die vorher allein in's Bewusstsein gelangten, und die nicht proportional mit der Reizstärke mitwachsen. Was stetig wächst, sind also nur die Reize und nicht die Empfindungen, von denen immer einige für das Bewusstsein gleich Null sind; was scheinbar in's entgegengesetzte Vorzeichen umschlägt, sind dagegen nicht die Reize, sondern nur die Empfindungen, und auch diese bloss scheinbar, während in Wirklichkeit es verschiedene Empfindungen sind, die einander mit schillernder Uebergangsperiode ablösen, wie Nebelbilder aus zwei Apparaten auf dem-

selben Vorhang. Dieser Einwand entspringt also nicht nur aus einer oberflächlichen, sondern auch aus einer confusen (d. h. die Wandelungen im Reiz mit den Wandelungen in der Empfindung confundirenden) Auffassung des gewählten Beispiels.

Die dritte Voraussetzung der Bilance ist, dass der reine Grössenwerth der Lust- und Unlustempfindung als solchen das Product aus Intensität und Dauer, und unabhängig von allen sonstigen Factoren ist; dies ist schon von Maupertuis auf das Klarste entwickelt worden und von Kant in seiner kritischen Periode acceptirt. Wenn die sogenannten „höheren" Gefühle die niederen überwiegen, wenn z. B. das Ehrgefühl oder der sittliche Stolz oder die religiöse Begeisterung die grössten Qualen auf sich nimmt (S. 269) und die stärkste Furcht, die vor dem Tode, überwindet, so beweist das doch nur, dass in diesen Fällen das betreffende höhere Gefühl der Summe der niederen an Intensität oder Dauer, oder an beiden, überlegen ist. Wenn die kleinste Aeusserung des Ehrgefühls bei einem bestimmten Menschen den grössten vereinigten Aeusserungen der niederen Gefühle überlegen bleibt (S. 283), so heisst das doch nichts anderes, als dass bei diesem bestimmten Menschen jede, auch die bei scheinbar unbedeutender Veranlassung zu Tage tretende, Aeusserung des Ehrgefühls stärker und mächtiger ist als alle Gefühle, die mit ihm concurriren könnten. Soll das Ehrgefühl im Stande sein, die übrigen Gefühle zu überwiegen und zu beherrschen, so muss es eben in demjenigen mächtiger sein, worin es mit jenen andern commensurabel, d. h. in Bilance zu stellen ist; commensurabel aber ist es mit den andern nur in demjenigen, worin es ihnen gleichartig ist, nicht in demjenigen, worin es ihnen ungleichartig ist. Die Ueberlegenheit des Ehrgefühls über die niederen Gefühle in Bezug auf den unvergleichlichen Gehalt seiner qualitativen Bestimmtheit mag noch so gross sein, so kann dieselbe doch direct gar nichts dazu beitragen, jene andern Gefühle zu überwiegen, weil sie gar nicht auf dieselbe Waage gelegt werden kann; nur indirect kann sie von Einfluss werden, indem sie diejenigen Factoren im Ehrgefühl steigert, durch welche es den niederen Gefühlen gleich-

artig ist. Diese gleichartigen Factoren sind aber nur Intensität und Dauer der Lust- und Unlustempfindung als solchen; etwas Drittes ist nicht anzugeben. Sonach kann es nichts anderes als das Product von Intensität und Dauer sein, womit die Gefühle faktisch als Motive gegen einander in Bilance treten, und theoretisch mit einander in Bilance gestellt zu werden fähig sind. Alle Bedenken gegen diese Ansicht als gegen eine für die Herrschaft der höheren geistigen Triebe gefährliche, beruhen auf leeren Vorurtheilen und mangelhafter psychologischer Beobachtung; wo die niederen Gefühle faktisch noch überwiegen, ist aller Appell an die höheren Gefühle ohnehin vergeblich, — wo aber dieser Appell nicht vergeblich ist, da ist eben der Beweis geliefert, dass die höheren Gefühle durch das Product ihrer Intensität und Dauer die niederen überwiegen.

Mit den gemachten drei Voraussetzungen: erstens Einstellung der Gefühle nach ihrem wirklich erlebten Grössenwerth ohne willkürliche Aenderung, zweitens Verhalten der Lust und Unlust zu einander als gleichartiger Grössen mit entgegengesetzten Vorzeichen, und drittens Abhängigkeit ihrer mathematischen Grösse allein von ihrer Intensität und Dauer, sind nun aber auch alle Bedingungen für die Aufstellung einer eudämonologischen Bilance erschöpft. Die bisher nicht erwähnten Einwendungen von Horwicz fussen durchweg auf der angenommenen Nothwendigkeit weiterer Voraussetzungen, die ich für irrthümlich erklären muss. Horwicz behauptet nämlich: damit eine eudämonologische Bilance möglich werde, müssten erstens zwei gleich grosse entgegengesetzte Empfindungen sich reell zu Null-Empfindnng aufheben (S. 267, 269, 270, 272); um dies zu können, müssten sie zweitens in demselben actuellen Bewusstseinsmoment zusammentreffen, dürften also drittens nicht verschiedenen Lebensperioden desselben Subjectes (S. 272—273), und viertens noch viel weniger verschiedenen Subjecten angehören (S. 274).

Wären diese Behauptungen richtig, so hätte es nur ihrer Zusammenfassung in einen Satz und keiner langen Abhandlung bedurft, um die Unmöglichkeit einer eudämonologischen Bilance sowohl für die Welt wie für die Lebensdauer eines

Individuums selbstverständlich erscheinen zu lassen, sie sind aber lediglich Erzeugnisse groben Missverständnisses. Alle Axiologie, sei sie optimistisch oder pessimistisch, spricht von einer eudämonologischen Bilance immer nur in Bezug auf die Vorstellungen, welche ein Bewusstseinssubject von den realen Empfindungen in seinem Bewusstsein hat und dort rechnungsmässig verknüpft; diese rechnungsmässige Vorstellungsverknüpfung gibt dann wahrheitsgemässe Aussagen über die Verhältnisse der realen Empfindungen. Dies war mit hinreichender Deutlichkeit in meinen Gleichnissen von dem Ueberwiegen der Birnen oder der Aepfel auf einem Tische, oder von demjenigen der rechtläufigen oder rückläufigen Kometen in unserm Sonnensystem (im Anfang meiner früheren Abhandlung) ausgesprochen. Damals war dort ausdrücklich gesagt, dass es sich dabei zwar um ein reales, durch Gedankenoperationen zu erschliessendes Factum, aber keineswegs um eine reale Einheit der verglichenen und zusammengefassten Objecte, und noch weniger um eine Bewusstseinseinheit, ja nicht einmal um eine anschaulich zusammenfassende Wahrnehmung eines Dritten handle. Nach Horwicz wäre es nur dann zulässig, zu behaupten, dass die hier auf dem Tische liegenden a Aepfel von den a + n Birnen um das Saldo n überwogen werden, wenn die a Aepfel sich mit a Birnen nicht bloss gedanklich aufwögen, sondern auch reell zur Null aufzehrten. Horwicz verkennt eben, dass jeder Calcül ohne Ausnahme es nicht mit den realen Dingen, sondern bloss mit Vorstellungen von denselben zu thun hat, und erst dadurch möglich wird; die Rechenmaschine wird nie erfunden werden, in der man rechts die Leinewand und links die Mark und Pfennige hineinstopft, und an der man dann so lange dreht, bis das Resultat „herauskommt".

Ob zwei im Bewusstsein reell zusammentreffende entgegengesetzte Empfindungen von gleicher Grösse sich zur Null-Empfindung aufheben würden, wenn sie keinerlei qualitative Verschiedenheiten neben ihrem gleichen Grössenwerth hätten, können wir aus der Erfahrung nicht ermitteln, da es weder abstracte Lust- und Unlustempfindungen ohne weitere qualitative Bestimmtheit, noch auch entgegengesetzte Empfin-

dungen von völlig gleicher qualitativer Bestimmtheit gibt. Die Mischung der Gefühle ist in Wirklichkeit so verwickelt, dass schon der Uebergang von Lust in Unlust auf demselben Gebiete und umgekehrt genügt, um ganz verschiedene begleitende Empfindungen auszulösen und durch die Verschmelzung mit diesen den Hauptempfindungen eine ganz verschiedene Färbung zu verleihen. Es handelt sich aber auch niemals darum, ob zwei Empfindungen, wenn sie in einem Bewusstseinsmoment zusammentreffen würden, sich gegenseitig reell auslöschen würden, sondern immer nur darum, ob die Gleichzeitigkeit oder rasche Aufeinanderfolge beider Empfindungen dem Ausbleiben beider vorgezogen wird oder umgekehrt; im ersteren Falle ist ihre Bilance positiv, im letzteren Falle negativ. Steht eine Willensentschliessung in Frage, so sind die eventuell eintretenden zukünftigen Empfindungen durch die gegenwärtige Vorstellung abzuschätzen; steht aber die eudämonologische Bilance eines vergangenen Zeitabschnittes in Frage, so sind die früher erlebten, vergangenen Empfindungen durch die gegenwärtige Vorstellung abzuschätzen. Die sogenannte Abschätzung gegenwärtiger Empfindungen ist in Wirklichkeit immer Abschätzung vergangener Empfindungen, da über den gegenwärtigen Bewusstseinsinhalt im strengsten Sinne nicht auch schon wieder vom Bewusstsein reflectirt werden kann; es gibt also nur conditionale Zukunftsschätzungen und reelle Vergangenheitsschätzungen. Erstere sind offenbar schwieriger als letztere, da sie sich auf noch nicht erfahrene, sondern nur nach Analogie erschlossene Objecte beziehen, deren Bedingungen nicht alle genügend bekannt sind; wenn erstere trotzdem möglich sind, wie die Thatsache jeder Willensentscheidung auf ihrer Basis beweist, so müssen die letzteren erst recht möglich sein, und können alle Declamationen über die Schwierigkeiten derselben an ihrer Möglichkeit nicht rütteln.

Da nicht die Empfindungen selbst, sondern nur die gegenwärtigen Vorstellungen von denselben, d. h. ihre wahrheitsgemässen Abbilder, in der Bilance zusammengestellt werden, so fällt jeder Grund weg, die vergleichende Abschätzung von Empfindungen zu verbieten, welche zu verschiedenen Zeiten

erfahren sind, vorausgesetzt, dass dieselben der Erinnerung noch deutlich genug gegenwärtig sind. Horwicz vergleicht (S. 272) dies Verfahren mit der Aufstellung einer kaufmännischen Bilance, in welcher neben den gegenwärtigen Activen auch ein vor Jahren besessenes Rittergut figurirt. Dieser Vergleich beweist auf das Deutlichste, dass Horwicz keine Ahnung hat von der Aufgabe, um die es sich bei der eudämonologischen Bilance handelt; denn sonst könnte er dieselbe nicht mit der Bilance eines Kapital-Contos parallelisiren, anstatt sie derjenigen des Gewinn- und Verlust-Contos analog zu setzen. Das Kapital-Conto handelt von dem Vermögensbestand des gegenwärtigen Augenblicks, das Gewinn- und Verlust-Conto von den Gewinnen und Verlusten während einer bestimmten, der Vergangenheit angehörigen Periode. Die absurde Gedankenlosigkeit, welche Horwicz mit der Hereinziehung der Vergangenheit in das gegenwärtige Kapital-Conto den Vertheidigern einer eudämonologischen Bilance anhängen wollte, fällt also lediglich auf ihn zurück.

Für die gedankliche Combination der Bilanceposten ist allerdings die Einheit des Bewusstseinssubjectes erforderlich, von welchem sie als Vorstellungen umspannt werden; nicht aber ist es nöthig, dass auch die verglichenen Empfindungen als actuelle einem und demselben Bewusstseinssubject angehört haben, wofern nur der Vorstellende auf irgend welchem Wege im Stande war, eine wahrheitsgemässe Vorstellung von denselben zu gewinnen. Die Mittheilung durch Worte, oder die Schlussfolgerung aus dem Benehmen und Handeln kommt freilich an Präcision der inneren Selbstbeobachtung nicht gleich, ist aber dafür auch objectiver und unbefangener, d. h. frei von den Fehlerquellen, welche die Erinnerungen an selbsterlebte Empfindungen zu trüben drohen. Jeder Mensch schätzt fortwährend bei seinen Willensentschliessungen die Empfindungen dritter Personen gegen einander und gegen die seinigen ab, welche durch die eine oder die andere Art seines Handelns eventuell hervorgerufen werden würden; wäre solche Abschätzung unmöglich, so kämen alle Motive für mich in Wegfall, welche aus der Alteration des Empfin-

dungslebens dritter Personen für mich entspringen, oder es hörte wenigstens ihre praktische Wirkungsfähigkeit auf, die nur auf der Abschätzbarkeit und Vergleichbarkeit dieser Empfindungen beruht. Der Socialeudämonismus würde durch solche Annahme ebenso unmöglich, wie der Individualeudämonismus es durch die Annahme der Unvergleichbarkeit der eigenen Empfindungen würde.

Die Schwierigkeiten der Abschätzung verschiedenartiger Empfindungen gegen einander wachsen offenbar mit dem Grade der Abstraction, welche erforderlich ist, um ihren reinen Grössenwerth als Lust- oder Unlustempfindung von ihrer qualitativen Bestimmtheit zu sondern; deshalb ist der Vergleich um so leichter, und das Facit um so sicherer, je gleichartiger die verglichenen Empfindungen sind. Die Bilanceaufstellung trägt diesem Verhältniss dadurch Rechnung, dass sie der relativen Abschätzung verschiedenartiger Empfindung möglichst aus dem Wege geht, d. h. jedes Empfindungsgebiet im menschlichen Seelenleben möglichst für sich untersucht und in eine Specialbilance zusammenfasst. Ergibt sich nun, dass jede einzelne dieser Specialbilancen für sich genommen ein negatives Saldo liefert, so bleibt die Abschätzung derselben gegeneinander gänzlich erspart, da sich alle diese negativen Specialsaldos zu einem negativen Totalsaldo einfach addiren.

Ganz ebenso sind die noch grösseren Schwierigkeiten zu umgehen, welche sich aus der Abschätzung der Empfindungen verschiedener Subjecte gegen einander ergeben; man zieht für jedes Individuum das persönliche Saldo seines Lebens, und da alle negativ ausfallen, so hat man sie nur zum universalen Weltsaldo zu addiren. Selbstverständlich gewinnt man die Ueberzeugung von der Negativität der Weltbilance lange bevor man mit der Aufstellung aller persönlichen Specialbilancen zu Ende ist, da man sieht, dass in jedem untersuchten Individualleben ein negatives Facit herauskommt, und daraus nach Analogie auf alle nicht untersuchten weiter schliesst. Dieser Analogieschluss wird befestigt dadurch, dass die Untersuchung aller besonderen Empfindungsgebiete vorausgegangen ist, aus deren verschiedenartiger Mischung sich das Seelenleben aller Individuen ohne Ausnahme zusammensetzt.

Hiermit kommen auch diejenigen Bedenken in Wegfall, welche aus der Unendlichkeit der Lösungsarbeit gegen die Lösbarkeit der Aufgabe geschöpft werden. Der empirische Beweis des empirischen Pessimismus ist unerschüttert von allen Einwendungen, welche bisher gegen die Wissenschaftlichkeit der gestellten Aufgabe und gegen die wissenschaftliche Lösbarkeit derselben erhoben worden sind. Wenn der empirische Pessimismus gleichwohl so sehr bekämpft wird, so ist diese Gegnerschaft genügend erklärbar theils aus der Neuheit seines Auftretens in Europa, theils aus den psychologischen Motiven und aus den Fehlerquellen bei der Schätzung der eignen Lustbilance, die vom Pessimismus selbst aufgedeckt sind.

Du Bois-Reymond's sieben Welträthsel.

Die Grenzen, welche Du Bois-Reymond auf der am 14. August 1872 zu Leipzig gehaltenen Versammlung deutscher Naturforscher und Aerzte durch sein bekanntes „Ignorabimus" unserm „Naturerkennen" angewiesen, sind seitdem nicht wieder von der Tagesordnung der wissenschaftlichen Discussion abgesetzt worden. Einen vollgültigen Beweis hierfür liefert allein schon die Thatsache, dass der erwähnte Vortrag in dem verhältnissmässig kurzen Zeitraum von 9 Jahren, nicht weniger als fünf jedesmal „vermehrte und verbesserte" Auflagen erlebt hat. Ungeachtet mannichfacher Einwendungen, die von verschiedenen Seiten gegen Du Bois erhoben worden, hat sich der hervorragende Naturforscher doch keineswegs bewogen gefunden, von den ursprünglich ausgesprochenen Ansichten irgend etwas zurückzunehmen. Ja nicht blos dieses; er hat unterdessen die Schranken, welche zu überfliegen unser Wissen entweder schlechthin oder wenigstens zur Zeit noch ausser Stande sei, durch Einschlagen neuer Pfähle um ein nicht Geringes vermehrt. Der vor nicht langer Zeit ausgegebenen fünften und letzten Auflage seines Vortrages: „Ueber die Grenzen des Naturerkennens" ist nämlich eine neue auch ander-

wärts schon gedruckte Rede unter dem etwas mysteriösen Titel: „Die sieben Welträthsel" zugesellt [1]). Dieselbe bespricht nach Du Bois' eigener Angabe „Einwände und berichtigt Missverständnisse, welche der Leipziger Vortrag veranlasste; sie vervollständigt die Untersuchung über die der mechanischen Auffassung der Welt gezogenen Schranken und ergänzt sich mit jenem Vortrage zum Gesammtbilde der Du Bois'schen Weltanschauung." Auch über den Gegenstand und die Beschaffenheit der Untersuchungen, durch welche Du Bois seine Weltansicht gewonnen, lässt er die Leser seiner jüngsten Publikation nicht im Unklaren; er characterisirt sie kurzweg als „die objective Zergliederung der Erscheinungswelt" und erblickt in dieser „eine nothwendige Ergänzung der Erkenntnisstheorie und die wahre Naturphilosophie." Zwar führt diese Naturphilosophie nach der bestimmten, in einen etwas unschicklichen Ausdruck gekleideten Versicherung ihres Urhebers „unausweichlich hinaus auf einen Pyrrhonismus in neuem Gewande" [2]) und eben dieser „sagt Vielen nicht zu." Allein ihm zu entgehen, gibt es, meint Du Bois, nur einen Ausweg und zwar einen solchen, der das Ende aller Wissenschaft bezeichnet, den „des Supernaturalismus."

Offen gestanden sind uns der Räthsel, welche Du Bois als für die Wissenschaft unlösbare erklärt, zu viele. Wir stimmen zwar keineswegs in den Lärm ein, welchen Prof. Haeckel in Jena über das Du Bois'sche „Ignorabimus" erhoben. „Dieses Ignorabimus, meint jener, ist dasselbe, welches

1) „Ueber die Grenzen des Naturerkennens. Die sieben Welträthsel. Zwei Vorträge von Emil Du Bois-Reymond." Leipzig 1882. Verlag von Veit u. Comp. S. 111. Pr. 2 Mark.

2) Wir finden die Bezeichnung der Du Bois'schen Weltansicht als „Pyrrhonismus" deshalb nicht recht passend, weil Du Bois unser Erkennen nur in bestimmte Grenzen einschliesst, innerhalb dieser Grenzen aber die Möglichkeit eines gewissen Wissens einräumt. Dagegen stellte Pyrrho, der Gründer des antiken Skepticismus, die Möglichkeit einer gewissen Erkenntniss der Dinge und ihrer Beschaffenheit schlechthin in Abrede. Nach ihm sind die Dinge (*τὰ πράγματα*) *ἐπίσης ἀδιάφορα καὶ ἀστάθμητα καὶ ἀνεπίκριτα*, wesshalb er denn auch gesagt haben soll: *οὐ μᾶλλον οὕτως ἔχει τόδε ἢ ἐκείνως ἢ οὐθετέρως.* (Vergl. Zeller: „Die Philosophie der Griechen". III. Theil. 1. Abtheilung. 2. Aufl. Leipzig 1856. S. 442.)

die Berliner Biologie dem fortschreitenden Entwickelungsgange der Wissenschaft als Riegel vorschieben will. Dieses scheinbar demüthige, in der That aber vermessene Ignorabimus ist das Ignoratis des unfehlbaren Vatikans und der von ihm angeführten schwarzen Internationalen." Auf solche vom Zaune gebrochene und durchaus gegenstandslose Beschuldigungen ist Schweigen die beste Antwort. Können jene doch nur ihren Urheber compromittiren, nicht den, gegen welchen sie gerichtet sind, denn sie verrathen auf Seiten des Ersteren nichts als eine nur sehr geringe Kenntniss „des unfehlbaren Vatikans", aber auch eine nur wenig sachgemässe Beurtheilung der wissenschaftlichen Probleme, in Beziehung auf welche der bedeutende Berliner Physiologe sein Ignorabimus ausgesprochen.

Ferner sind wir auch nicht mit Du Bois der Meinung, dass all' und jeder „Supernaturalismus" erst da „anfange, wo Wissenschaft aufhöre." Freilich gibt es einen Supernaturalismus, welcher mit einer freien, voraussetzungslosen und selbstständigen Wissenschaft schlechthin unverträglich ist. Es ist derjenige, welcher jedesmal da als Lückenbüsser herbeigeholt wird, wo die Einsicht in die Beschaffenheit und den Zusammenhang der Dinge zu Ende geht. Auf diesen faulen Supernaturalismus lassen sich mutatis mutandis die Worte anwenden, welche Kant über den sog. gemeinen oder gesunden Menschenverstand und die Berufung auf denselben niedergeschrieben. „Es ist eine grosse Gabe des Himmels, sagt er, einen geraden (oder, wie man es neuerlich benannt hat, schlichten) Menschenverstand zu besitzen. Aber man muss ihn durch Thaten beweisen, durch das Ueberlegte und Vernünftige, was man denkt und sagt, nicht aber dadurch, dass, wenn man nichts Kluges zu seiner Rechtfertigung vorzubringen weiss, man sich auf ihn als ein Orakel beruft. Wenn Einsicht und Wissenschaft auf die Neige gehen, alsdann und nicht eher sich auf den gemeinen Menschenverstand zu berufen, das ist eine von den subtilen Erfindungen neuerer Zeiten, dabei es der schaalste Schwätzer mit dem gründlichsten Kopfe getrost aufnehmen und es mit ihm aushalten kann" [1]). Allein nicht

1) Kant's S. W. ed. Rosenkranz III, 8.

jeder Supernaturalismus ist von solcher Art. Es ist denkbar, ja unseres Erachtens sogar gewiss, dass gerade eine möglichst tiefe und richtige Erkenntniss der Natur, ihres Wesens und Lebens, den Denker nöthigt, über dieselbe hinauszugehen, sie zu transcendiren, um das unvertilgbare Bedürfniss seines Geistes, die in ihrer Beschaffenheit erkannte auch zu begreifen, voll und ganz zu befriedigen. Dass Du Bois einen solchen Supernaturalismus nicht anerkennt, ist ausser anderem ein hinreichender Beweis dafür, dass auch ihm das Wesen der Natur, ungeachtet der hervorragenden Stellung, die er unter den Naturforschern der Gegenwart einnimmt, in seiner tiefsten Tiefe dennoch verborgen geblieben. Und in nichts anderm als eben hierin ist auch der Grund zu suchen, warum er die Welträthsel bis auf die böse Zahl sieben erweitert und dadurch deren mehr aufgestellt hat, als eine voraussetzungslose und systematisch fortschreitende Wissenschaft zugeben kann.

Du Bois macht unter den von ihm behaupteten Welträthseln noch einen bedeutenden Unterschied; einzelne derselben sind schlechthin und für alle Zeit der Wissenschaft unlösbar, welche bis jetzt unvermutheten Fortschritte dieselbe bei den kommenden Generationen auch noch machen mag; von den anderen glaubt er, dass sie unter gewissen Bedingungen wohl gelöst und begriffen werden können. Die ersteren derselben, die schlechthin unlösbaren, bezeichnet er als „transcendente." Zu denselben gehören:

1) Das Wesen von Materie und Kraft.

2) Der Ursprung der Bewegung.

3) Das Entstehen der einfachen Sinnesempfindung.

4) Die Frage nach der Willensfreiheit, wofern man sich nicht entschliessen kann, die letztere überhaupt zu läugnen und das subjective Freiheitsgefühl für Täuschung zu erklären.

Als bedingungsweise lösbar dagegen erscheinen Du Bois folgende Schwierigkeiten:

1) Die erste Entstehung des Lebens.

2) Die anscheinend absichtsvoll zweckmässige Einrichtung der Natur.

3) Das vernünftige Denken und der Ursprung der damit eng verbundenen Sprache.

Wer die Frage nach den Grenzen, welche der menschlichen Erkenntnissfähigkeit gesteckt sind, gründlich und einleuchtend beantworten will, wird vor allem überall zwischen dem Was der Dinge und dem Wie des Geschehens oder des Werdens sorgfältig zu unterscheiden haben. In Beziehung auf das Geschehen oder das Werden können immer und überall nur die Bedingungen ermittelt werden, an welche ein Ereigniss oder ein Vorgang gebunden ist und nach deren Gegebensein er allein eintreten kann. Dagegen bleibt bei dieser Erkenntniss, auch selbst dann, wenn sie den denkbar höchsten Grad von Vollkommenheit erreicht hätte, das eigentliche Wie des Werdens nach wie vor ein undurchdringliches Geheimniss, so sehr, dass eine Wissenschaft, die ihrer Aufgaben und Ziele in voller Klarheit sich bewusst ist, mit der Lösung desselben als mit einem schlechthin vergeblichen Bemühen sich nicht einen Augenblick wird beschäftigen wollen. Und dies gilt nicht blos bezüglich der Frage, wie das Gehirn es anfängt, um auf Veranlassung gewisser mechanischer Bewegungen in ihm Empfindung hervorzubringen, sondern es gilt ebenso von jedem andern Vorgange im Himmel und auf Erden, so oft die Aufmerksamkeit dem eigentlichen Wie seines Geschehens sich zuwendet. So wissen wir möglicherweise ganz genau die Bedingungen anzugeben, unter welchen ein in die Erde gelegtes Samenkorn zur Entwickelung kommt; wir kennen z. B. auf das bestimmteste den Grad von Wärme, die Menge von Feuchtigkeit, das Quantum von Sauerstoff, Kohlenstoff u. s. w., welches demselben zu dem besagten Zwecke muss zugeführt werden; aber nichts desto weniger kann, mit Günther zu reden, „der Naturphilosoph sich dennoch nicht einbilden, das Wie des wachsenden Grashalms gefunden zu haben, wenn er die Bedingungen zur Differenzirung des Samenkorns entdeckt hat“ [1]); ja „das Wie im eigentlichen Sinne des Wortes nicht blos in der Schöpfung, sondern in jedem Dasein darf gar nicht unter die Aufgaben gezählt werden, mit deren Lösung sich die Spekulation zu befassen hat“ [2]).

1) „Eurystheus und Herakles“. Wien 1843. S. 540.
2) A. a. O. S. 3.

Und will man den Grund wissen, um dessentwillen ein Begreifen des eigentlichen Wie bei jedem Werden schlechthin unmöglich ist, so liegt derselbe in nichts anderm als darin, weil „der Geist (des Menschen) das Wie seines eigenen Werdens (seiner eigenen Entwickelung) nicht begreift, indem er sein Wesen und dessen Uebertritt aus dem Sein (der Unbestimmtheit) in das Dasein (die Bestimmtheit) nicht schauen kann, und weil durch die Weise der Selbsterkenntniss die Weise jeder andern Erkenntniss, überhaupt die Beschaffenheit unserer Vernunfterkenntniss vorgezeichnet ist“ [1]). Aber auf das Wie des Werdens im eigentlichen und strengen Sinne ist das für die menschliche Erkenntnissfähigkeit Unbegreifliche auch eingeschränkt. Dagegen ist alles Was der Dinge, ihr Wesen und ihre Beschaffenheit, wohl erforschbar, und es ist die immer sich erneuernde Aufgabe der Wissenschaft, dasselbe fort und fort in grösserer Ausdehnung an das Licht zu ziehen, damit der Schleier mehr und mehr gelüftet werde, der es gegenwärtig an unzähligen Punkten dem wissensdurstigen und wissensbedürftigen Geiste noch verborgen hält. Du Bois sagt selbst einmal, dass „die sieben Welträthsel von ihm wie in einem mathematischen Aufgabenbuch hergezählt und numerirt worden, sei wegen des wissenschaftlichen divide et impera geschehen. Man könne sie auch zu einem einzigen Problem, dem Weltproblem, zusammenfassen.“ Der Berliner Naturforscher verräth uns zwar nicht, welche Formulirung er dem einen Weltproblem zu geben gedächte; aber das lässt sich aus der Siebenzahl seiner Welträthsel leicht entnehmen, dass er in dasselbe nicht blos das Wie des Geschehens, sondern zum grossen Theil auch das Was der Dinge mit einbegreifen würde, und eben dieser Umstand macht es uns unmöglich, ihm für die von ihm getroffene Grenzbestimmung der menschlichen Erkenntnissfähigkeit die Siegespalme zu reichen.

Dass Du Bois in der erwähnlen Beziehung keineswegs schon das letzte, jede fernere Untersuchung ausschliessende Wort gesprochen, ergibt sich leicht aus den Widersprüchen,

1) „Günther und Clemens“. Offene Briefe von Peter Knoodt. 3 Theile. Wien 1853 u. 1854. III, 147.

in welche er sich bezüglich eines der wichtigsten von ihm behandelten Gegenstände, nämlich: bezüglich des Begriffes und Wesens der Materie verwickelt hat. Am Ende seines Vortrages: „Ueber die Grenzen des Naturerkennens" wirft er die Frage auf: „ob, wenn wir das Wesen von Materie und Kraft begriffen hätten, wir nicht auch verständen, wie die ihnen zu Grunde liegende Substanz unter bestimmten Bedingungen empfinde, begehre und denke." Hier unterscheidet der Naturforscher also auf das bestimmteste zwischen Materie und Kraft einerseits und andererseits der ihnen zu Grunde liegenden Substanz, und nur die letztere, nicht aber auch die ersteren sieht er als die Causalität an, welche unter bestimmten Bedingungen Empfinden, Begehren und Denken aus sich erzeuge. Aber schon auf der folgenden Seite seiner Arbeit hat der sonst so scharfsinnige Gelehrte diese seine Angaben vollständig vergessen, denn dort wird Denken (Begehren und Empfinden) gerade umgekehrt auf Materie und Kraft als die sie erzeugenden Causalitäten zurückgeführt. „Gegenüber dem Räthsel, heisst es, was Materie und Kraft seien, und wie sie zu denken vermögen, muss der Naturforscher ein- für allemal zu dem viel schwerer abzugebenden Wahrspruche sich entschliessen: Ignorabimus." Und in ganz gleicher Weise wird in den sieben Welträthseln die gegen Locke und Leibniz gerichtete Frage aufgeworfen: „Wenn so die Materie nach dem Grad ihrer Zertheilung andere und andere Wirkungen äussert, warum sollte sie bei noch fernerer Zertheilung nicht auch denken können?" Ist aber Du Bois bei all' seinen naturwissenschaftlichen Kenntnissen mit der Natur selbst nicht einmal insoweit in's Klare gekommen, dass er einen bestimmt ausgeprägten, einheitlichen und in sich harmonischen Begriff von der Materie als der Trägerin und nach unserer Ueberzeugung auch als der Ursache aller Naturerscheinungen gewonnen hat, wer könnte ihm dann den Beruf und das Vermögen noch zuerkennen, den Umfang der menschlichen Erkenntnissfähigkeit richtig abzuwägen oder das Non ulterius derselben mit Zuverlässigkeit für alle Zukunft zu bestimmen! Und einzig und allein dem Umstande, dass Du Bois die Wissenschaft unserer Tage mit einem neuen, zutreffenderen, in das innerste

Wesen der Natur erst einführenden Begriff der Materie zu bereichern nicht verstanden, ist es auch zuzuschreiben, dass er keinen Weg entdeckt, der ihn aus der Natur und über dieselbe hinaus- und zu Gott, dem Schöpfer der Natur, hinüberführt oder, mit anderen Worten, dass ihm, wie wir gehört, der Supernaturalismus mit dem Ende aller Wissenschaft in Eins zusammenfällt. Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, die Bahn, welche der forschende Geist zur endlichen Erreichung des eben erwähnten Zieles zu durchlaufen hat, ausführlich und in allen Einzelnheiten zu beschreiben; aber es wird nicht unangemessen erscheinen, wenigstens auf diejenigen Gesichtspunkte aufmerksam zu machen, welche dabei vor allen anderen von dem entscheidendsten Gewichte sind und deshalb im Vordergrunde der Untersuchung stehen müssen.

Wir nehmen an, was unseres Erachtens gar nicht bezweifelt werden kann, weil es sich bis zur Evidenz beweisen lässt, dass innerhalb des Naturganzen einzig und allein der Stoff, die Materie als solche der Grund (die Substanz) und die Ursache ist, aus welcher alle Naturerscheinungen ohne jede Ausnahme ihre Entstehung haben. Die Materie und sie ganz allein ist es, welche das anorganische wie das organische Leben, und innerhalb des letzteren die objectiven wie die subjectiven Erscheinungen aus sich erzeugt. Wir nehmen ferner mit der heutigen Naturwissenschaft an, dass der Stoff, die Materie in letzter Instanz aus sog. Atomen bestehe, demzufolge die Natur ein discretes oder, wenn man will, collectives Ganze ist. Die Einheit der Natur besteht demnach nur in der Zugehörigkeit aller Atome zu einem Ganzen. Und diese Zusammengehörigkeit aller Atome wird selbst wieder dadurch offenbar, dass innerhalb des einen grossen Naturganzen alle mit einander in Beziehung und Wechselwirkung stehen und eben hierdurch das Naturleben in seinem unaufhörlichen Wechsel und in seiner unermesslichen Mannigfaltigkeit hervorbringen. Auch von diesen Gedanken urtheilen wir, dass ihre Richtigkeit bis zur Unbezweifelbarkeit kann und wird erhoben werden.

In den vorher erwähnten Ansichten ist der weitaus grösste Theil der modernen Naturforscher durchaus mit uns einver-

standen, allein mit jenen Ansichten ist die uns mögliche Erkenntniss des Wesens der Materie noch keineswegs zu Ende geführt. Die Frage, um deren Erledigung in dieser Beziehung sich alles dreht, ist nun aber nach unserer Ueberzeugung nicht die nach der Schwere, Gestalt, Lage u. s. w. der Atome, sondern die nach ihrem Ursprunge. Ich erkläre mich deutlicher. Die Weiterführung unserer wissenschaftlichen Erkenntniss der Natur zu einer neuen, bis jetzt vielleicht nur von wenigen geahnten Höhe, ja zu ihrer relativen Vollendung hängt einzig und allein oder doch ganz vorzugsweise von der Entscheidung der Frage ab, ob die Atome als die letzten Bestandtheile des Stoffes etwas Ursprüngliches, schlechthin Existirendes oder Gegebenes sind oder ob sie gedacht werden müssen als die Producte eines Entwickelungs- (Differenzirungs-)Processes, in welche das ursprünglich noch nicht entwickelte (indifferente) Naturprincip sich auseinandergelegt und besondert hat. Wir unsererseits tragen keinen Augenblick Bedenken, der zweiten Alternative beizustimmen; auch haben wir zu der fortschreitenden Wissenschaft das Vertrauen, dass sie die Richtigkeit der erwähnten Auffassung in vielleicht kurzer Zeit unwiderleglich begründen wird. Denn Keiner, der die wissenschaftlichen Zustände der Gegenwart in der Tiefe durchschaut, kann sich verhehlen, dass sich innerhalb derselben eine grosse und weittragende Umwälzung vorbereitet. Die Stunde ist nicht mehr fern, in der wieder ein Blatt in der Geschichte des Denkgeistes wird umgeschlagen werden und in welcher derselbe endlich einmal denjenigen Standpunkt einnehmen und, was mehr sagen will, auch behaupten wird, von dem aus alles Seiende sein Wesen, seine Beschaffenheit und die grossen zwischen ihm bestehenden Beziehungen vor den Augen der forschenden Menschheit enthüllen muss. Was Kant von seiner Zeit und ihrer Wissenschaft behauptete, das lässt sich mit mehr Recht von der unserigen sagen: „Ehe wahre Weltweisheit aufleben soll, ist es nöthig, dass die alte sich selbst zerstöre, und wie die Fäulniss die vollkommenste Auflösung ist, die jederzeit vorausgeht, wenn eine neue Erzeugung anfangen soll, so macht mir die Krisis der

Gelehrsamkeit zu einer solchen Zeit, da es an guten Köpfen gleichwohl nicht fehlt, die beste Hoffnung, dass die so längst gewünschte grosse Revolution der Wissenschaften nicht mehr weit entfernt sei" [1]). Für die Wissenschaft der Natur wird der in Rede stehende bedeutungsvolle Augenblick gekommen sein, sobald die Atome als die Producte, die Entwickelungsmomente und minimalen Bruchtheile des ursprünglich oder primitiv noch nicht atomisirten, aber atomisirbaren Naturprincips dargethan sind. Und dieser Nachweis ist auch der Meilenzeiger, welcher geraden Weges aus der Natur hinaus und zu Gott, dem Schöpfer der Natur, hinüberführt, und somit den wahren Supernaturalismus begründet. Denn das Naturprincip muss ursprünglich wie als ein noch nicht atomisirtes, so auch als ein noch nicht entwickeltes oder als ein indifferentes gedacht werden. Und wie es seine primitive Indifferenz nicht durch sich allein, sondern nur mit Hülfe fremder, d. i. göttlicher Einwirkung aufhebend gedacht werden kann, so offenbart es eben durch diese ihm wesentliche Eigenthümlichkeit, gewöhnlich Beschränktheit genannt, auch seine Bedingtheit, d. i. seine Nicht-Absolutheit. Mit anderen Worten: Die primitive Indifferenz des Naturprincips beweist dasselbe als eine gesetzte Grösse, und die Art seiner Setzung kann nicht anders, als durch einen Creationsact des nicht-gesetzten oder absoluten Seins, d. i. Gottes, begriffen werden. Freilich liegt dieser Gedankenlauf weit ab von der Bahn, welche Du Bois in der Begründung seiner Weltansicht durchschritten — einer Weltansicht, welche für den von uns skizzirten Supernaturalismus keinen Raum mehr bietet. Aber es ist auch durchsichtig genug, warum Du Bois zur Negation desselben geführt wurde. Die Schuld hiervon trägt in letzter Instanz einzig und allein sein mangelhafter Begriff der Materie. Dass ihm aber die Erkenntniss der Materie nach ihrer wahren Beschaffenheit und ihrem tiefsten Wesen noch nicht gelang und auch nicht gelingen konnte, liegt wieder in der von ihm als Naturforscher beob-

1) Kant's S. W. I, 351.

achteten und nothwendigerweise zu beobachtenden Untersuchungsmethode [1]).

Du Bois charakterisirt, wie wir bereits vernommen, die seinen beiden Vorträgen zu Grunde liegenden Untersuchungen mit dem durchaus zutreffenden Ausdrucke als „objective Zergliederung der Erscheinungswelt". In der ununterbrochenen Verfolgung dieser Aufgabe hat die Naturwissenschaft der neueren Zeit endlich auch eine ganze Reihe derjenigen Probleme in Bearbeitung genommen, welche vordem ausschliesslich als die Domäne der Philosophen, namentlich der Psychologen, angesehen und von diesen allein behandelt zu werden

1) Du Bois' „sieben Welträthsel" sind schon vor uns in Nr. 113 u. 114 der „Allgemeinen Zeitung" vom 23. und 24. April 1882 von Dr. A. Koch besprochen worden, — eine Kritik, deren Ausführungen viel zu oberflächlich sind, als dass sie auf den Berliner Naturforscher einen nennenswerthen Eindruck machen und der Wissenschaft einen Gewinn bringen könnten. Auch Koch macht Du Bois und der Naturforschung überhaupt zum Vorwurfe, dass sie mit dem Begriffe der Materie die richtige Vorstellung nicht verbänden; die Verkehrtheit derselben aber soll darin liegen, dass „sie die Kraft mehr a n und i n der Materie, und die Materie als den Träger der Kraft, also (als) etwas von Kraft Verschiedenes, nicht aber selbst als Kraft dächten". Dem gegenüber fordert Koch, beide „in ihrem Grund und Wesen" für eins oder identisch zu halten. „Die Materie selbst sei Kraft und die Kraft selbst ein Substrat und beide nur verschieden wirkende Energien eines Ursprünglichen". Dass alles dieses ein schlechter Rath, weil grundfalsch ist, lässt sich leicht darthun. Was immer Materie sein mag, so ist es doch eine ganz unläugbare Thatsache der Erfahrung, dass all' und jeder Materie z w e i auf den verschiedenen Stufen des Naturlebens verschieden modificirte Kräfte immanent sind: Receptivität oder Passivität (Attraction) und Reactivität (Repulsion) als die beiden diametral entgegengesetzten Aeusserungs- oder Bethätigungsweisen, durch welche jene sich zur Erscheinung und Offenbarung bringt. Besteht aber in allem Materiellen eine Dualität von Kräften, mit welcher der beiden soll dann die Materie selbst identisch sein? Wäre sie identisch mit Receptivität, so wäre sie nicht identisch mit Reactivität und umgekehrt. Beweist dies aber nicht handgreiflich, dass sie mit keiner von beiden identisch sein kann, vielmehr zu beiden als das eine Substrat, dem beide immanent sind, hinzu gedacht werden muss? Um vieles andere zu übergehen, behauptet Koch auch noch ohne alle Umstände: „Materie und Kraft denken, empfinden und wollen niemals — denn das anzunehmen ist allerdings unbegreiflich". Allein an einer solchen blos aus der Luft gegriffenen und schlechthin unbeweisbaren, ja sehr verkehrten Versicherung ist nur unbegreiflich, wie Jemand sie im Ernste wagen kann.

pflegten. Und fürwahr! man kann es der Naturwissenschaft nur zur Ehre anrechnen, dass sie mit den von uns gemeinten Aufgaben fort und fort eingehend sich beschäftigt, denn eben sie ist es, welche durch ihre methodische, überall vom Experiment unterstützte Untersuchung derselben jetzt schon zum grössten Theil die Verwirrung wieder zerstreut hat, in welche sie durch den übel angebrachten Fleiss der Philosophen gebracht worden waren. Was wir hierbei im Sinne haben, ist mit einem Worte das Gebiet unseres (sinnlichen) Bewusstseins, des (sinnlichen) Empfindens, Begehrens, Vorstellens und Wahrnehmens oder kurz des (sinnlichen) Denkens.

Ganz unläugbar ist das Zustandekommen unserer sinnlichen Empfindungen und unserer Vorstellungen der Gegenstände der Aussenwelt an eine Reihe materieller Vorgänge geknüpft, welche der überwiegenden Mehrheit nach in dem Innern unseres leiblichen Organismus verlaufen. Der vor mir stehende Tisch setzt den allenthalben verbreiteten Aether in Wellenbewegung. Diese Bewegungen treffen mein Auge, durch dessen Vermittelung wieder die Sehnerven und durch diese das mit letzteren in Verbindung stehende Gehirn in bestimmte Bewegungen versetzt werden. Es ist ersichtlich, dass alle diese Vorgänge als solche dem Gebiete der objectiven Naturerscheinungen angehören, und dass dieselben mithin sammt und sonders in den eigentlichen Bereich der Naturwissenschaften hineinfallen. Aber bei diesen objectiven Naturerscheinungen hat es im Menschen und ebenso im Thiere als Sinnensubjecten keineswegs sein Bewenden; vielmehr sind jene nur die nothwendigen Mittel zu einem höheren Zwecke, nämlich dazu, um dem Sinnensubjecte auf Grund oder Veranlassung derselben die Bildung von Empfindungen, Vorstellungen oder Wahrnehmungen zu ermöglichen. Mit Recht lässt die Naturwissenschaft der Gegenwart, und namentlich die Physiologie, es sich nicht nehmen, ihre Forschungen auch über die zuletzt genannten Erscheinungen auszudehnen. „Die Physiologie der Sinnesorgane, erklärt Helmholtz, tritt in engste Verbindung mit der Psychologie, indem sie in den Sinneswahrnehmungen die Resultate psychischer Processe nachweist, welche nicht in das Bereich des auf sich selbst reflectirenden

Bewusstseins fallen, und deshalb nothwendig der psychologischen Selbstbeobachtung verborgen bleiben mussten“ [1]). Und in der That! es ist der Naturwissenschaft zu grossem Ruhme nachzusagen, dass wir durch diese ihre Bemühungen und nur durch sie heute schon eine im Wesentlichen vollkommen ausgebildete und allseitig begründete Theorie der Sinneswahrnehmung oder des sinnlichen Erkennens besitzen.

Der Naturwissenschaft ist es gelungen, auf das Evidenteste zu beweisen, dass die Sinnensubjecte, und unter diesen selbstverständlich auch der Mensch mit den Gegenständen der Aussenwelt nur durch die an sich rein mechanischen Molecularbewegungen in Beziehung stehen, welche jene Gegenstände durch Einwirkung auf die Sinnensubjecte in dem Sensorium der letzteren, respective in ihrem Gehirn hervorrufen. Offenbar sind das Gehirn, d. i. die dasselbe constituirenden Molecüle, der Träger der ihm immanent werdenden mechanischen Erzitterungen oder Bewegungen; aber ebenso unläugbar ist es nach unserer Ueberzeugung dasselbe materielle Gehirn, welches die ihm immanenten Bewegungen auch zu demjenigen verarbeitet oder auf Veranlassung der letzteren dasjenige bildet, was wir Empfindung, Vorstellung, Wahrnehmung nennen. Im Umkreise der (differenzirten) Natur ist die Materie das letzte, das substanziale und causale Princip, auf das alle wie immer beschaffene Naturerscheinungen zurückgeführt werden müssen. Von einer der Materie zu Grunde liegenden und mithin von ihr als solcher verschiedenen und zu unterscheidenden Substanz, an welche einer unserer früheren Anführungen zufolge Du Bois noch zu glauben scheint, kann nirgendwo die Rede sein [2]). Und kann man die auf Veranlassung der Bewegungen des Gehirns von diesem gebildeten Empfindungen, Vorstellungen, Wahrnehmungen u. s. w.

---

1) „Ueber das Verhältniss der Naturwissenschaften zur Gesammtheit der Wissenschaften“. Rectoratsrede aus dem Jahre 1862. S. 30.

2) In dieser Ansicht macht mich auch die Polemik nicht wankend, welche mein Freund und Lehrer Prof. Knoodt jüngst gegen dieselbe eröffnet hat. (Vergl. Anti-Savarese von Anton Günther. Herausgegeben mit einem Anhange von Peter Knoodt. Wien, 1883. S. 26 fg.) Ich werde anderswo hierauf zurückkommen.

wegen ihrer durchgreifenden Verschiedenheit von all' und jeder „objectiven" Naturerscheinung ganz passend „subjective" Erscheinungen nennen und als solche in die gemeinsame Bezeichnung des „Denkens" zusammenfassen, so wird von nun an auch der Behauptung, dass die zu einem Sinnen-Individuum mit sensiblem Nervensystem und Gehirn organisirte Materie „denke", mit Fug und Recht nicht mehr widersprochen werden können. Freilich ist das Wie der Erzeugung von Empfindung, Wahrnehmung u. s. w. auf Veranlassung der Molecülarbewegungen des Gehirns von Seiten des letzteren unbegreiflich; aber diese Unbegreiflichkeit, die jenem Wie mit jedem anderen eigentlichen Wie gemeinsam ist, kann die in Rede stehende Thatsache ebenso wenig umstossen, als die Anziehung von positiver und negativer und die Abstossung gleichpolarer Elektricität deshalb geläugnet werden darf, weil das Wie dieser Vorgänge in dem verborgenen Wesen der elektrischen Stoffe nicht begriffen werden kann [1]). Und

1) Den Satz, dass die Materie bei ihrer Configuration zu einem sensiblen Nervensystem „denke", halten wir nicht blos, wie im Vorhergehenden hervorgehoben, A. Koch, sondern auch jedem Andern, z. B. Oscar Schmidt gegenüber vollkommen aufrecht. Der Letztere hat die beiden von uns beurtheilten Vorträge Du Bois' ebenfalls besprochen in Nr. 13 der „Deutschen Literaturzeitung" vom 1. April 1882. Bei dieser Gelegenheit wird dann ohne jedes Bedenken behauptet, dass „die neu aufgewärmte Hypothese von der Empfindung als eines Attributes der Materie . . . . . nichts als eine die Schwierigkeit des Problems vertuschende Phrase sei". Das ist zwar sehr kühn aber auch sehr unbegründet. Vor allem ist nicht einzusehen, wie die auch von uns vertretene Ansicht „die Schwierigkeit des Problems vertuschen soll". Wir haben diese Schwierigkeit eben sehr bestimmt angegeben. Sie betrifft das Wie der Umsetzung der mechanischen Erzitterungen des Gehirns in Empfindung u. s. w. und sie ist genau so gross, wie jedes andere eigentliche Wie, d. i. sie ist unlösbar. Aber mit der gar nicht einmal aufzuwerfenden Frage nach dem Wie des in Rede stehenden Vorganges darf die andere nach dem Wer oder nach der Causalität nicht verwechselt werden, welche den betreffenden Vorgang als Wirkung hervorbringt. Diese Frage kann recht gut beantwortet werden und die Entscheidung darüber, ob die Materie jene Causalität sei oder nicht, wird davon abhängen, wer oder was in der Natur als das ihre sämmtlichen Erscheinungen tragende und verursachende reale Princip anerkannt werden müsse. Ist dieses die Materie und lässt dieselbe sich als dieses oder als die (differenzirte) Natursubstanz beweisen, was freilich

gerade in der Anerkennung und Vertheidigung der Thatsache, dass auch die Materie als solche unter bestimmten Bedingungen ein Denken durchsetze, erblicken wir unsererseits nicht erst seit gestern wie das grosse Verdienst, so auch die relative Wahrheit des Materialismus. Aber sind wir mit dieser Concession an den Materialismus nicht selbst dem Materialismus verfallen? Werden wir nicht consequenterweise statt von einer blos relativen, von einer absoluten Wahrheit desselben reden müssen? Wir sind im Gegentheil der Ueberzeugung, dass einzig und allein das Zugeständniss, welches wir jener Theorie gemacht, auch die Kraft besitzt, das grosse Unrecht, welches dieselbe begeht, endlich einmal als solches aufzuzeigen und dadurch für die Zukunft unschädlich zu machen. Um dies noch darzuthun, wollen wir wieder an Du Bois anknüpfen.

Bei Besprechung der durch „das vernünftige Denken" der Wissenschaft bereiteten Schwierigkeit lässt Du Bois sich also vernehmen. „Zwischen Amöbe und Mensch, zwischen Neugeborenem und Erwachsenem ist sicher eine gewaltige Kluft, sie lässt sich aber bis zu einem gewissen Grade durch Uebergänge ausfüllen. Die Entwickelung des geistigen Vermögens in der Thierreihe [1]) leistet dies objectiv bis zu den anthropoiden Affen; um beim Einzelwesen von der einfachen Empfindung zu den höheren Stufen geistiger Thätigkeit zu gelangen, bedarf die Erkenntnisstheorie wahrscheinlich nur des Gedächtnisses und des Vermögens der Verallgemeinerung. Wie gross auch der zwischen den höchsten Thieren und den

ohne die Arbeit des Philosphen d. i. ohne gründliche Erkenntnisstheorie nicht möglich ist, so ist damit auch zugleich die von uns vertheidigte Auffassung als die richtige in helles Licht gestellt und der leichtsinnig losgedrückte Pfeil „der Phrase" trifft nicht uns, sondern wendet sich zurück und verwundet nur den Schützen.

1) Du Bois meint hier und anderwärts die Fähigkeit eines Thiers, ebenfalls eine bestimmte Art von Denken durchzusetzen. Er bezeichnet jene aber mit Unrecht als ein „geistiges" Vermögen, wenn anders die Wesens-Verschiedenheit (der Dualismus) von Geist und Natur als zweier Realprincipien (Substanzen), wie wir überzeugt sind, in Wirklichkeit sich darthun lässt. In diesem Falle beweist jenes Vermögen der Thierwelt nichts als dass auch die Natur eine Gedankenmacht ist, ohne deswegen aber auch schon Geist (etwa „Geist an sich" nach Hegel'scher Ausdrucksweise) zu sein oder jemals werden zu können.

niedrigsten Menschen übrig bleibende Sprung und wie schwer die hier zu lösenden Aufgaben seien, bei einmal gegebenem Bewusstsein ist deren Schwierigkeit ganz anderer Art als die, welche der mechanischen Erklärung des Bewusstseins überhaupt entgegensteht: diese und jene sind incommensurabel." In diesen Worten liegt einer der grössten und verhängnissvollsten Missgriffe, die Du Bois überhaupt sich hat zu Schulden kommen lassen.

Kant's Ansicht, dass aller Stoff oder Inhalt unseres Denkens auf die Eindrücke beschränkt sei, welche der Mensch durch die auf ihn einwirkenden Gegenstände der Aussenwelt empfängt, ist unzweifelhaft richtig, wofern dieselbe eben nur von unserm sinnlichen Denken verstanden wird. Aber über diese Grenze hinaus verliert die Auffassung des Königsberger Philosophen auch ihre Wahrheit, wie sich ohne allzu grosse Schwierigkeit wohl zeigen lässt.

Die Eindrücke, welche der Sinnlichkeit durch fremde Einwirkungen fort und fort zugeführt werden, sind dem Obigen zufolge nichts als lauter Molekülarbewegungen des sensiblen Nervensystems und Gehirns. Als solche gehören sie ganz offenbar zu dem, was man im Unterschiede und Gegensatze zum (realen) Sein als (formale) Erscheinung bezeichnet. Sagt ja auch Du Bois ausdrücklich: „Wir sehen Bewegung entstehen und vergehen; wir können uns die Materie in Ruhe vorstellen, die Bewegung erscheint uns an der Materie als etwas Zufälliges". Werden nun die einem Sinnensubjecte immanenten Bewegungen von diesem zu Empfindungen, Vorstellungen, Wahrnehmungen, kurz: zu Gedanken verarbeitet, so liegt es doch wohl auf der Hand, dass jenes mit einem solchen Denken das Gebiet der blossen Erscheinung zu transcendiren nicht im Stande ist. Ein blosses Sinnensubject wie das Thier wird daher die auf es einwirkenden Gegenstände ebenfalls zwar wahrnehmen, aber es wird nicht zugleich auch die Fähigkeit haben, die wahrgenommenen nach Sein und Erscheinung, Substanz und Accidenz u. s. w. zu unterscheiden, — eine Unterscheidung, durch die allein es sich in die Region des vernünftigen (geistigen) Denkens erst erheben würde. Dieses

letztere Denken ist nun aber in jedem seiner selbst bewusst gewordenen Menschen eine unbestreitbare Thatsache. Da erhebt sich denn aber auch die nicht zu umgehende, folgenreiche Frage: Welches ist der im Menschen sich vollziehende Process, durch den dieser, im Gegensatze zu all' und jedem Thiere, zu dem vernünftigen, die Gegenstände nach Sein und Erscheinung, Substanz und Accidenz unterscheidenden Denken sich entwickelt? Du Bois ist mit der Antwort nicht verlegen. Nach ihm „bedarf die Erkenntnisstheorie wahrscheinlich nur des Gedächtnisses und des Vermögens der Verallgemeinerung, um beim Einzelwesen von der einfachen (sinnlichen) Empfindung zu den höheren Stufen geistiger Thätigkeit zu gelangen". Allein das Du Bois'sche „wahrscheinlich" ist ganz sicher eine Unmöglichkeit. Denn mögen die Empfindungen, Wahrnehmungen u. s. w„ mit einem Worte: die subjectiven Gebilde der Sinnlichkeit im Gedächtnisse behalten und verallgemeinert werden, wie immer sie wollen, durch diese Verarbeitung derselben lassen sie sich zwar fortbilden zu abstracteren Vorstellungen, zu den logischen Begriffen des Verstandes, aber es kann auf diese Art in der Gedankenwelt des Menschen nie und nimmer ein Factor als Inhalt auftreten, der an sich in den Vorstellungen der Sinnlichkeit nicht schon enthalten ist, nämlich der Gedanke des Seins, der Substanz im Unterschiede und Gegensatze zu all' und jeder Erscheinung. Das Vorhandensein dieser Gedanken und allgemeiner der sog. Kategorien in jedem seiner selbst bewussten Menschen weist daher unzweifelhaft darauf hin, dass in diesem ausser dem sinnlichen noch ein anderer Denkprocess sich einstellt, welcher nicht eine blosse Steigerung von jenem sein kann, sondern zu ihm in diametralem Gegensatze stehen muss. Diesem Denkprocesse ist Du Bois nicht auf die Spur gekommen und er konnte es auch nicht wohl, weil ihm als Naturforscher „die objective Zergliederung der Erscheinungswelt", nicht aber die Zergliederung unserer subjectiven Bewusstseinserscheinungen als die hauptsächlichste von ihm zu bearbeitende Aufgabe zufiel. Ist aber erst der Dualismus des Gedankens in dem geheimnissvollen Innern des Menschen eine bewiesene und nicht mehr zu läugnende Thatsache, dann wird man

auch dem Dualismus des Seins oder der Substanzen von Geist und Natur in und ausser dem Menschen die Anerkennung ferner nicht versagen können. Zwar rühmt sich Du Bois durch Strauss, den Verfasser „des alten und neuen Glaubens" und durch Lange, den Geschichtschreiber des Materialismus, der „Mühe überhoben worden zu sein, den Jubel derer, welche in ihm einen Vorkämpfer des Dualismus erstanden wähnten, mit dem Spruche niederzuschlagen: „Und wer mich nicht verstehen kann, der lerne besser lesen". Aber Du Bois kennt auch keinen andern Dualismus von Geist und Natur (Seele und Leib), als „den der alten Denker" (d. i. den von Descartes, Geulinx, Leibniz u. A.), bei welchem „das Räthsel des (im Menschen) stattfindenden Zusammengehens beider Substanzen nur durch prästabilirte Harmonie zu lösen war". Vielleicht nimmt der bedeutende Gelehrte auch noch einmal von dem durch uns skizzirten wesentlich andern Dualismus, dessen Entdeckung und Begründung der Genialität Anton Günther's zu danken ist, nähere Kenntniss. In diesem Falle könnte es, meinen wir, wohl noch geschehen, dass auch Du Bois, um die Wechselwirkung von Geist und Natur, Seele und Leib im Menschen begreiflich zu finden, es nicht mehr für nöthig hielte, ihre Wesens-Identität zu behaupten, dagegen sich veranlasst sähe, die Frage: „ob die geistigen Vorgänge (im Menschen) das Erzeugniss materieller Bedingungen seien", entgegen seinem jetzigen Verfahren in der That zu verneinen [1]). Indessen ist es auch wohl möglich, dass unsere Ausführungen sowohl bei Du Bois als bei manchem andern ihrer Leser eine weniger günstige Aufnahme finden werden. Denn das verhehlen wir uns nicht, dass jene demjenigen, was heut zu Tage auf dem wissenschaftlichen Areopage als höchste Weisheit feil geboten wird, in vielen durchaus belangreichen Stücken sehr entgegen sind. Dazu sind einzelne der von uns vorgetragenen Gedanken wenigstens nach Form und Begrün-

1) Ausführlicheres über den Dualismus des Gedankens (und Seins) im Menschen findet der Leser in unserer jüngsten Schrift: „Zur Kritik der Kantischen Erkenntnisstheorie". Halle, C. E. Pfeffer. 1882. 8°. S. 101. Preis 1,50 M. (Separatabdruck a. d. Zeitschrift für Phil. und phil. Kritik von H. Ulrici. Bd. 79 u. 80.)

dung, die sie durch uns erhalten und in Zukunft weit ausführlicher erhalten werden, neu, und new opinions, sagt Locke, are always suspected, and usually opposed, without any other reason, but because they are not already common, oder, wie Kant dies ausdrückt: „Es ist ein Wagestück, eine der allgemeinen Meinung, selbst der Verständigen, widerstreitende Behauptung in's Publikum zu spielen". Aber schon der englische Philosoph ruft sich und allen, die gegenüber der herrschenden Strömung ihrer Zeit in diese Lage sich versetzt sehen, die ermunternden Worte zu: Truth, like gold, is not the less so for being newly brought out of the mine. It is trial and examination must give it price, and not an antique fashion: and though it be not yet current by the public stamp; yet it may, for all that, be as old as nature, and is certainly not the less genuine [1]). Und auch Kant setzt dem von ihm berührten „Wagestück" als dem „Paradoxen" nur das „Alltägige" entgegen. Während er aber von diesem nichts anderes zu sagen weiss, als dass es „einschläfere", rühmt er von dem Paradoxen, dass es „das Gemüth zur Aufmerksamkeit und Nachforschung erwecke, die oft zu Entdeckungen führe" [2]).

Breslau. Th. Weber.

Moderne Rechtsphilosophen.

1. Dr. *W. Schuppe*, Grundzüge der Ethik und Rechtsphilosophie. 1881.
2. *J. Moulart*, Kirche und Staat. 1881.
3. Dr. *Benedict*, Zur Psychophysik der Moral und des Rechts. 1875.
4. *A. Lasson*, Rechtsphilosophie. 1882.
5. *Post*, Bausteine für eine allgemeine vergleichende Rechtswissenschaft. 1880 u. 1881.

Die verschiedenen Denkrichtungen, in denen die allgemeine Philosophie auseinandergeht, heute nicht anders als im alten

1) In the epistle dedicatory, welche seinem essay concerning human understanding vorgedruckt ist.

2) Kant's S. W. VII. 2. Abth. 14.

Griechenland, prägen sich auch in den Specialphilosophien der einzelnen Wissenschaften aus. Selten findet sich in den letzteren ein Gedankensystem, welches nicht in der Entwicklungsreihe der geschichtlich bedeutsamen Speculationen wurzelte. Dies gilt insbesondere für die moderne Rechtsphilosophie. Es erklärt sich leicht, dass diese lieber an das Bestehende anzuknüpfen, als ein neu aufgestelltes Princip durchzubilden sucht, wenn man bedenkt, dass die moderne Rechtswissenschaft überhaupt in Wesen und Methode nach der geschichtlichen Seite hin gravitirt und gegen aprioristische Construktionen immer spröder wird. Wie nun die allgemeine Philosophie mit der Naturwissenschaft, der Ethnologie, der vergleichenden Sprachwissenschaft, in Verbindung getreten ist, so wird sich auch die Rechtsphilosophie dem Einflusse dieser Wissenschaften nicht länger mehr entziehen können.

In den genannten fünf Schriften prägen sich die verschiedenen Richtungen, in denen sich die Denkweise der modernen Rechtsphilosophie bewegt, sehr charakteristisch aus. Sie zeigen uns Grundprobleme der Staats- und Rechtswissenschaft in verschiedenster Beleuchtung.

Mit Ausnahme des unter Nr. 5 Genannten schlägt keiner der fünf Autoren eine in der bisherigen Literatur noch unbekannte Richtung ein; Jeder bildet dagegen eine bestehende mit besonderer Schärfe und Einseitigkeit aus, so dass die fünf Schriftsteller vorzüglich geeignet sind, ein Abbild der gegenwärtigen rechtsphilosophischen Literatur zu geben.

1. Der Verfasser des ersten Werks: Grundzüge der Ethik und Rechtsphilosopie ist Professor der Philosophie in Greifswald. Aus dem Buche weht uns die Luft der Studirstube entgegen. Es sind abstracte philosophische Erörterungen, wie sie Diejenigen lieben, welche die Philosophie als eine Wissenschaft aus Begriffen definiren. Wenig thatsächlicher Stoff; dagegen überflüssig viel Eintheilungen und Untereintheilungen des Stoffes; wenig concrete Gedanken, aber viel System. Der grösste Theil des Buches der Bücher ist dem Versuch gewidmet ein neues Fundament für die Ethik zu gewinnen. Die bestehenden seien — meint Schuppe — nicht stark genug gemauert und böten daher der Rechtsphilosophie, welche auf

dem Grunde der Ethik zu erbauen sei, keinen genügenden Halt. Das neu gegründete Fundament nennt sich die absolute oder, wie Schuppe es nennt, die unvermeidliche Werthschätzung. Welchem Dinge, fragt Schuppe, kann eine absolute Werthschätzung entgegengebracht werden? worauf er die nicht sehr fernliegende Antwort gibt: „absolut werthschätzen können wir nur das absolut Werthvolle." Aber was ist denn das absolut Werthvolle, das summum bonum, wonach nicht nur die Philosophie, sondern alle Sterblichen seit Jahrtausenden suchen?

„Absolut werthvoll ist das Bewusstsein. Die unvermeidliche oder absolute Werthschätzung ist die Lust am Bewusstsein.

Wenn alles Andere nur unter Bedingungen Werth hat, so ist dieses rein um seiner selbst willen gut, als Lust gefühlt."

Die Auffassung würde für einen ordentlichen Professor der Philosophie aber doch gar zu materialistisch sein. Schuppe corrigirt sich denn auch sehr bald und substituirt der Lust an dem Einzelbewusstsein, die Lust an dem Allgemeinbegriff des Ich.

„Wo eine Spur von sittlicher Werthschätzung sich eingefunden hat, gilt gerade im Gegentheil die eigene individuelle Existenz für das Geringfügige, welches im Interesse grösserer Zwecke geopfert zu werden verdient."

Sonach kommt Schuppe zu dem Resultat, dass das Gute das absolut Werthvolle sei und findet damit leicht den Uebergang zum Begriff des Rechts und des Staats. Beide haben ihren logischen Ursprung darin, dass das absolut Werthvolle, nennen wir es die Vollendung des sittlichen Bewusstseins oder wie sonst, nur in der Idee existirt, dass zur Verwirklichung dieser Idee Recht und Staat die nothwendigen Bedingungen sind. Psychologisch werden dann Recht und Staat aus der Neigung zum gemeinschaftlichen Leben, dem Geselligkeitstrieb abgeleitet. — Beide Ableitungen sind durchaus nicht unrichtig; aber sehr wenig originell. Die logische findet ihren Ursprung in Kant; die psychologische in den Lehren des älteren Naturrechts.

Im Uebrigen freilich erinnert das Buch sehr wenig an diese klar denkenden Männer. Es liegt vielmehr in der Linie der naturrechtlichen Literatur, wie sie vor ca. 100 Jahren existirte, welche durch Formirung von abstracten Begriffen, häufig selbst erdachten, die Erkenntniss zu erweitern glaubte. Aber die heutige Generation, welche die Begriffe analysirt, verliert die Fähigkeit in solch' verdünnter Gedankenluft zu athmen mehr und mehr.

2. Bedeutend interessanter ist das 2. Buch, Kirche und Staat oder die beiden Gewalten, ihr Ursprung, ihre Beziehungen, ihre Rechte und ihre Grenzen, von Moulart, Professor in der theologischen Facultät der katholischen Universität in Löwen; übersetzt von einem Priester der Diöcese Limburg. Das Werk hat den Zweck, nach den Lehren der katholischen Philosophie, Theologie und des Kirchenrechts die Rechte der Kirche und des Staats festzustellen und ist dem Staatsminister a. D. Windthorst gewidmet.

Der Ausgangspunkt ist natürlich das von der Kirche gelehrte Dogma: extra ecclesiam nulla salus. Aus ihm sollen die Consequenzen entwickelt werden für das Verhältniss zwischen Staat und Kirche — beiläufig gesagt die einzige Frage, für welche sich die katholische Rechtsphilosophie ernsthaft interessirt.

Genau genommen darf diese in ihren Untersuchnngen, wenn sie den Beifall der Kirche finden will, nichts weiter als Paraphrasen des Dogmas liefern.

Moulart gibt darüber das Bekenntniss ab: „Wir fügen schliesslich bei, dass wir wohl durchdrungen von dem Gefühl unserer Unzulänglichkeit uns mit allen möglichen Garantien für unsere Orthodoxie haben umgeben wollen. Unser Buch ist in Belgien und Rom von mehr als 10 sehr autorisirten Theologen und Kanonisten, von Männern, deren Weisheit gleichen Schritt mit deren Wissenschaft hält, geprüft worden".

Das Buch ist äusserst lehrreich 1) weil es die Methode der mittelalterlichen scholastischen Philosophie auf moderne Gegenstände, insbesondere auf die liberalen Theorien über Grund und Rechtskreis des Staats anwendet.

2) weil es den gesammten status causae et controversiae in dem Grenzstreite zwischen Staat und Kirche, aus dem Gesichtswinkel des Katholicismus betrachtet, darbietet, das gesammte Arsenal liefert, woraus sich Parlamentarismus, Diplomatie und Journalistik ihre Waffen im Streite holen. Es ist die Rechtsphilosophie der Centrumsfraction.

3) weil das Buch einen ganz vortrefflichen Einblick gewährt in jene bekannte Geschmeidigkeitstheorie der katholischen Kirche, sich den veränderten Zeitanschauungen, der Logik der Thatsachen anzupassen und dabei doch starr an den dogmatischen und rechtlichen Grundlagen, auf welchen sie erbaut ist, festzuhalten.

Der Uebersetzer sagt darüber: das Buch habe deshalb so allgemeinen Anklang gefunden, weil es die kirchlichen Principien zwar mit aller Energie vertheidige, für die Praxis aber so nachgiebig als möglich sei, oft bis zu den äussersten Grenzen.

Eine Wiedergabe des formell sehr gut gearbeiteten Systems würde hier zu weit führen. Ich gestatte mir nur einige Mittheilungen, woraus sich der Gegensatz zwischen denjenigen Ansprüchen des Staats, welche die Kirche mit dem non possumus und dem tolerari posse beantwortet, ergibt.

Erklärung der Begriffe: Toleranz und Intoleranz.

Man muss unterscheiden zwischen der Intoleranz gegen die Lehren und die Personen.

„Auf dem dogmatischen Gebiet bekennt sich die katholische Kirche zur Intoleranz und sie muss dies thun; denn sie hat das unfehlbare Bewusstsein, die einzig wahre Religion Christi zu sein. Damit ist aber nicht gesagt, dass Jeder, welcher nicht katholisch ist, verdammt werden wird; die Unkenntniss der Mysterien der christlichen Offenbarung ist nach der Lehre der besten Theologen kein unübersteigliches Hinderniss zum Heile. Nur Diejenigen, welche sich weigern, die katholische Lehre anzunehmen, wenn dieselbe ihnen genügend bekannt ist, werden der Verdammniss verfallen".

„Gegen die Personen soll nun aber stets Toleranz geübt werden; diese Toleranz geht aber gar nicht aus einer indifferenten Gesinnung gegen die Wahrheit und den Irrthum, das

Gute und Böse hervor; sie hat ihren Ursprung in der christlichen Liebe und Demuth, welche uns alle Menschen, wer sie auch immer sein mögen, lieben heisst, welche es uns nicht gestattet, jemals an ihrem Seelenheil zu verzweifeln, und welche uns antreibt, alle in unserer Gewalt befindlichen Mittel anzuwenden, um sie ihren Verirrungen zu entreissen.

Schwieriger ist die Frage nach der politischen Toleranz, welche Moulart durch folgende Unterscheidung zu lösen versucht: „Die Gewalt muss von einer grossen Strenge der entstehenden Häresie gegenüber und von einer grossen Toleranz gegen die vorhandenen Häresien Gebrauch machen. Der Staat muss sich nach diesem Verhalten der Kirche richten: er muss die dissidenten Secten, welche kraft einer historisch vollendeten Thatsache existiren, politisch dulden. Unter diesen Umständen ist die Frage nicht mehr, die religiöse Einheit zu erhalten, weil man ja voraussetzt, dass sie zerstört ist, sondern man soll suchen, sie mittelst Sanftmuth und Ueberzeugung wieder herzustellen".

„Nach alledem wird man begreifen, warum das Verhalten der Kirche und der katholischen Souveräne gegen die Häretiker jetzt von dem so verschieden ist, wie es im Mittelalter war; die Umstände sind ganz andere und die Anwendung des äusseren Zwangs in Glaubenssachen ist darum von selbst gefallen".

Erwähnung verdienen auch die Erörterungen über die Inquisition, deren Princip noch heute als gültig anerkannt wird, dessen Verwirklichung aber in Folge veränderter Zeitanschauungen völlig verändert erscheint.

Wie man sich gegen die Strafe für ein Verbrechen nicht wenden wird, weil im Mittelalter die Strafarten oft grausam und ungerecht gewesen, ebenso wenig darf man der Inquisition zur Last legen, was bei der Ausführung derselben Sitte und Rechtsanschauung rauherer Jahrhunderte verschuldet haben.

3. Aus der Kirchenluft treten wir bei der Lectüre der dritten Schrift in die Atmosphäre des physiologischen Laboratoriums. Die Naturwissenschaft macht bekanntlich in jedem Jahre solche Riesenfortschritte, dass keine der übrigen Wissenschaften damit mehr Schritt halten kann. Diese sollen

nach der Meinung von competenten Beurtheilern überhaupt nur dadurch noch am Leben zu erhalten sein, dass man sie nach naturwissenschaftlicher Methode behandelt. Dieser Aberglaubé der positivistischen Schule tritt in der Schrift „zur Psychophysik der Moral und des Rechts“ in so crasser Weise hervor, dass eine ernsthafte Kritik kaum möglich ist. Doch ist das Buch als Zeichen der Zeit bemerkenswerth. Es enthält 2 Vorträge, welche ein Wiener Professor der Physiologie, Dr. Benedict in der 47. und 48. Versammlung der deutschen Naturforscher gehalten hat.

Benedict will Moral und Recht nach den Lehren der modernen Naturwissenschaft reformiren. Den Grundbegriff seiner Reform entnimmt Benedict aus der Physik, und zwar aus der Lehre vom Gleichgewicht. Die Tugend kommt im Wesentlichen darauf hinaus, dass der Mensch sich beständig im Gleichgewicht befindet. Lust und Unlust sind die Kräfte, welche uns zum Handeln bestimmen; die Gleichgewichtsgesetze zwischen Lust und Unlust zu finden, ist Aufgabe der Wissenschaft; die Ausgleichung der beiden Gefühle herbeizuführen ist Sache der praktischen Ethik und des Rechts. Alles dies ist nur eine verschlechterte Ausgabe der originellen und tiefen Philosophie des Epicur, welcher die Lust in negativer Fassung das Freisein vom Schmerz als Grundprincip setzte.

Professor Benedict verkennt nicht die Schwierigkeit, stets seinen Schwerpunkt zu bewahren und bemerkt in seiner eleganten Ausdrucksweise:

> „die Tugend ist ein heiklig Ding. Wer sich auf sie verlässt ist gewöhnlich verrathen“.

Da tritt nun das Recht hülfreich ein, indem es die Handhaben bietet, dass im Kampf der Lust und Unlustgefühle der Individuen gegeneinander das gestörte Gleichgewicht momentan wiederhergestellt werde.

Das geringe Tugendcapital des Einzelnen wird associirt und dadurch kräftig genug den Einzelegoismus zu brechen: die Association des Tugendcapitals ist das Gesetz.

Ganz besonders reformbedürftig erscheint das Strafrecht. Professor Benedict hat eine Verbrecherklinik gegründet, welche bislang leider nur 3 Mitglieder zählt. Es sind die Köpfe

dreier geköpfter Raubmörder, deren Gehirne dem Professor zur Untersuchung vorgelegen haben. Die Resultate berechtigen ihn zu den grössten Hoffnungen.

„Es macht mir den Eindruck, als ob von dem Anblicke dieser drei Raubmördergehirne eine Bewegung bis über ferne Zonen und ferne Zeiten ausgehen werde, welche die Lehre vom Recht und der Gerechtigkeit in den ethisch befreienden Bann der Anthropologie hineinziehen werde".

Wie sah denn nun das Gehirn der drei Raubmörder aus? Die Abweichungen dieser drei Gehirne vom Normalgehirn bestand darin, dass die Hinterlappen das Kleinhirn nicht deckten, oder dass der Hinterhauptlappen bis auf ein Minimum verkümmert war. So ähnelte das Gehirn dieser 3 Raubmörder dem thierischen, bei welchem die Hinterlappen das Kleinhirn nicht decken; folglich haben wir ein thierisch-organisirtes, ein menschlich und ethisch-verkümmertes Individuum vor uns. Diese Entdeckung würde gewiss recht folgenreich für die Jurisprudenz sein, wenn der Strafprocess mit dem Kopfabschlagen seinen Anfang nehme, anstatt damit zu endigen.

So lange aber erst ex post solche wichtige anatomische Thatsachen ermittelt werden können, wird die Physiologie wohl nicht allzu grossen Einfluss auf die Jurisprudenz üben können.

Die Vorträge sind die Carricatur der Ueberhebung des naturwissenschaftlichen Wissens, eine Carricatur des Glaubens an die Monarchie der Naturwissenschaft.

Beschränkt würde es sein, den Ergebnissen der Anatomie und Physiologie jeden Einfluss auf das Recht und die Jurisprudenz zu verwehren. Insofern lässt sich auch ein berechtigter Kern in den Vorträgen erkennen, indem sie verlangen, dass das Recht mehr als die bisherige Wissenschaft es thut, auf die intimen Beziehungen zwischen dem körperlichen und seelischen Leben Gewicht legt. In der an sich wieder höchst lächerlichen Beschreibung, welche Benedict von dem Richter der Zukunft entwirft, kommt dieser Gedanke am Deutlichsten zum Ausdruck.

„Das Symbol der Zukunft muss ein Mann sein, der ausgerüstet mit allen Waffen der Wissenschaften die moralischen Krankengeschichten studirt und die Milde des Weibes besitzt, weil er erkennen muss, wie oft die Justiz besonders das pathologische Wesen des Menschen verkannt hat, wie oft sie das Werkzeug des Wahns der Waffen und der Interessen der Mächtigen war".

„Das pathologische Wesen des Menschen", darauf kommt es an. Gewiss handelt mancher Verbrecher weit mehr unter physischem und psychischem Zwang als wir glauben; die Verkümmerung seiner Organe, oder das Aufwachsen in einer verpesteten sittlichen Atmosphäre legt uns den Gedanken nahe, dass in einem solchen Gemüthe die Willensfreiheit, die sittliche Freiheit keine Wurzel fassen kann. In den Vorträgen ist aber nicht einmal der Versuch gemacht, die Fäden dieses Gedankens weiter zu spinnen. Nur mit schreienden Farben werden die Folgen dargestellt, welche die Ueberspannung des Postulats der Willensfreiheit mit sich führt.

Es ist Benedict nicht gelungen, auch nur in der schwächsten Zeichnung ein Bild von dem Strafrecht der Zukunft zu liefern, wo es die nächste Aufgabe des Staatsanwalts sein soll, das Individuelle in der intellectuell-moralischen Schuld nachzuweisen.

4. Im ganz entgegengesetzten Geiste ist die Rechtsphilosophie von Lasson geschrieben, in deren Vorrede es heisst:

„In diesem Buche ist allerdings viel von Vernunft, von Nerven und Muskeln gar nicht die Rede, und der Unterschied von weisser und grauer Commissur, von quergestreiften und glatten Muskeln wird nicht ein einziges Mal in Betracht gezogen".

Lasson ist von den Traditionen der classischen Philosophieepoche Deutschlands erfüllt: „Die Periode der deutschen Philosophie, die von Kant bis Hegel reicht, ist genau in demselben Sinne classisch, wie die Periode der deutschen Poesie von Lessing bis Goethe, wie die Periode der deutschen Musik von Gluck bis Beethoven. In Leibniz hat die deutsche Philosophie ihren Vorläufer gehabt, wie die Poesie in Klopstock,

die Musik in Bach. Die 50 Jahre von 1781 bis 1831 sind das eigentlich productive Zeitalter der deutschen Philosophie gewesen; alles was später gekommen ist, ist unproductiv geblieben; Viel Feines und Geistreiches ist auch seit dem gesagt worden, nichts, was bleibende Macht besässe, nichts, was die Nation in ihrer Tiefe zu ergreifen vermöchte, nichts, was sich in umfassenderem Sinne fruchtbar erwiesen hätte".

Er hat den Muth, eine Reconstruction des Hegel'schen Systems zu versuchen, und um Dies gleich hier vorwegzunehmen, er hat es mit Glück versucht. Die Hegel'sche Philosophie betrachtet es als eine untergeordnete Verstandesthätigkeit, einen Gedanken von wissenschaftlicher oder praktischer Bedeutung als unrichtig nachzuweisen und ihm als Gegenbild seinen richtigen gegenüberzustellen. Die philosophische Vernunft hat anders zu verfahren; sie wendet die dialectische Denkoperation auf die Welt der Objecte an, indem sie zunächst eine Bestimmung setzt, sodann daraus den conträren Gegensatz bildet und aus Satz und Gegensatz eine Bestimmung höherer Ordnung hervorgehen lässt, aus welcher wieder ihrerseits eine neue Bestimmung hervorsprosst. Dieser Process des Werdens wird dann in infinitum fortgesetzt, bis es dem Philosophen gefällt, ihm ein Ende zu machen.

Die Unverständlichkeit und Schwerfälligkeit der Darstellung, welche Hegel zum Vorwurf zu machen war, haben viele seiner Schüler abgelegt, und manche unter ihnen auch das Schema seiner Dialektik. Auch Lasson wendet die Hegel'schen Kategorien nicht weiter an, obschon er die Dreitheilung des Stoffes durchführt: sie ist ihm aber nicht eine dialektische Nothwendigkeit, sondern nur ein logisches Erforderniss.

Dagegen wird die Entwicklung in den Begriffen streng durchgeführt; sie werden nicht neben- nacheinander und einander gegenübergestellt, sondern auseinander abgeleitet.

Es hat einen gewissen Reiz dieser fast vergessenen Denkmethode des philosophischen Kettensatzes wieder einmal zu folgen, um so mehr als sie in Stil und Darstellung eine ansprechende Form gefunden hat.

Das Werk ist nach Art eines Lehrbuches, welches es auch sein soll, in Paragraphen abgetheilt, denen eingehende

Erörterungen sich anschliessen. Der zweite Abschnitt erörtert die 3 Momente des Rechtsbegriffes: „es sollen alle Bestimmungen des Rechtsbegriffs, die die grossen Meister des Gedankens von Aristoteles bis auf unsere Tage als die wesentlichen gefunden haben, je an ihrer Stelle eingereiht werden, in diesem Zusammenhange aber zugleich ihre Einseitigkeit aufgeben und sich zur Totalität des einen, die vielen Seiten der Erscheinungen deckenden Begriffs zusammenschliessen".

Es sind 3 Hauptprincipien, welche im Rechtsbegriff hervortreten: 1. Das Princip der Ordnung, wodurch das Zusammenbestehen der Willkür eines Jeden mit der Willkür jedes Anderen und der Interessen aller Einzelnen mit den Interessen der Gesammtheit ermöglicht wird. Dies ist der Standpunkt der Kant'schen Rechtsphilosophie. 2. Das Princip des Gerechten. Es liegt in den Anforderungen der Vernunft, dass das Recht allgemein und widerspruchslos sei; dadurch wird ein Gegensatz zum positiven Recht geschaffen, aus dem sich Zufälligkeit der Bestimmungen, Rücksicht auf Zweckmässigkeit, Einfluss blosser Meinungen, niemals beseitigen lässt. Dies Princip führt auf die ausgleichende Gerechtigkeit des Aristoteles zurück. Hier gibt Lasson eine sehr lesenswerthe Characteristik des Rechtes, abweichend von dem üblichen Hymnenstil, in dem es von den Rechtsphilosophen gefeiert zu werden pflegt.

„Dem gewöhnlichen Bewusstsein gilt das Recht leicht für das Höchste und Beste."

„Indessen, wenn man das Recht rühmt als die Basis für alle idealen Güter, so soll man nicht versäumen, hinzuzufügen, dass es auch nur die Basis ist. Es verhält sich zu ihnen wie die festen Fundamente in der Erde zu der Schönheit und Herrlichkeit des Tempels, der auf ihnen ruhend in die Lüfte emporragt. An der idealen Schönheit des Baues hat das Fundament doch nur einen bescheidenen Antheil; vorwiegend verrichtet es nur die saure Arbeit des Stützens und Tragens und ist durch technische Gesichtspunkte bedingt. Alle idealen Güter werden vom Rechte berührt; aber von ihnen allen ergreift das Recht nur den äusseren Theil, wo-

nach sie Existenzen unter anderen Existenzen sind und dem Spiele der Bedingungen der irdischen Realität anheimfallen".

„Wohl also darf man sagen, dass das Recht und seine Gewalt zu den bitteren Nothwendigkeiten des Lebens gehört. Um der Naturbedingungen unseres gesellschaftlichen Daseins wegen muss es ja sein. Man soll sich nicht dagegen verblenden, dass überall auf dem Grunde des Menschenlebens und unter der gleissenden Oberfläche die schmerzliche Noth und der gemeine Trieb lauert, und dass durch sie das Getriebe der menschlichen Dinge bestimmt wird".

„Ist nun die allgemeine Bestimmung gefunden, die mehr oder minder der Natur der Sache gerecht zu werden scheinen mag, so ist damit immer noch nicht die Aufgabe der Rechtsbildung vollendet. Denn nun gilt es erst, die allgemeine Bestimmung mit sicherem Verständniss auf die Einzelheiten des Lebens anzuwenden, die letzteren jedesmal richtig unter das ihnen zukommende Allgemeine zu subsumiren. Da beginnt der unlösbare Streit der Meinungen auf's neue, und eine formell gültige, äusserlich abschliessende Entscheidung muss in vielen Fällen ausreichen statt der inhaltlich allgemeingültigen und die Sache erledigenden Lösung, die unerreichbar ist. Und endlich mag auch noch das erwähnt werden, dass das Recht für seinen Ausdruck an die Sprache gebunden ist, und dass damit die Unvollkommenheiten der Sprache sich auch auf das Recht übertragen. Allem sprachlichen Ausdruck des Gedankens haftet eine Unsicherheit und Vieldeutigkeit an; dadurch wird dann wieder die vom Rechte gesuchte Exactheit und Sicherheit in's Schwanken gebracht, und der Streit um die Bedeutung der Worte wird zum Streite über das Recht selber".

3. Das dritte Princip im Rechtsbegriff ist das Princip der Freiheit und wird von Lasson aus einer Verbindung der Rechtsanschauung Hegels und der historischen Schule erklärt. Der unter das Denken gebeugte Wille, der Wille, der sich unter der Form der Allgemeinheit selbst bestimmt, ist der freie Wille. Dieser Freiheitsbegriff ist ein unklarer und mystischer und hält einer kritischen Zergliederung nicht Stand; ebenso wenig der damit eng verbundene Begriff der

Vernunft, und zwar deshalb nicht, weil Hegel und seine Anhänger ihm nicht eine bloss logische, sondern eine metalogische und zugleich eine materielle Bedeutung beilegen.

Dies ist um so schlimmer, als Vernunft und Freiheit die beiden Grundbegriffe bei Hegel und Lasson sind, aus denen die übrigen begrifflichen Entwickelungen fliessen. „Allem Rechte liegt die Logik der praktischen Vernunft zu Grunde". Darin gipfelt die Rechtsphilosophie von Lasson.

Ganz gewiss! denn die Vernunft ist im hervorragenden Maasse an der Schöpfung des Rechts betheiligt: wie sollte man sie also nicht darin wieder finden?

Aber welche Vernunft? diejenige des mit der Bildung des 19. Jahrhunderts ausgerüsteten Mannes? Diese Vernunft scheint allein vor den Augen Lassons Gnade zu finden und darin liegt meines Erachtens die Achillesferse seiner Philosophie.

Unsere Vernunft ist nicht die absolute; ein Blick auf die Rechtsgeschichte zeigt, dass zu verschiedenen Zeiten ganz Verschiedenes Rechtens und der Vernunft gemäss gewesen ist. Davon will Lasson freilich Nichts wissen; er hält an der absoluten Vernunft fest:

„Am allerwenigsten darf man hoffen, aus der Kenntniss der Rechtsanschauungen barbarischer Völker für die Erkenntniss des Rechtes überhaupt, seiner Natur und Entstehung, wesentliche Förderung zu erlangen.

Die Erzeugnisse brutalen Stumpfsinns nun gar mit den Productionen der für die Entwicklung des menschlichen Geistes mustergültigen Völker auf gleicher Linie behandeln zu wollen, ist selbst eine Art von barbarischer Verkehrtheit".

5. Die Verfolgung dieser „barbarischen Verkehrtheit" ist das Ziel, welches sich Post in seinen vergleichend-rechtsgeschichtlichen Arbeiten gesetzt hat. Die Bausteine schliessen eine Thätigkeit des Verfassers ab, welcher seit einer Reihe von Jahren sich bemüht, die Rechtswissenschaft zu einem Zweig der Ethnologie zu entwickeln.

„Die vergleichend-ethnologische Methode unterscheidet sich von der historischen dadurch, dass sie das empirische Material nach ganz anderen Gesichtspunkten sammelt. Die historische Forschung sucht die Ursachen der Thatschen des Völ-

kerlebens zu erkennen, indem sie die Entwicklung dieser Thatsachen aus vorhergehenden Thatsachen in den Lebensgebieten einzelner Geschlechter, Stämme und Völker verfolgt; die vergleichend-ethnologische Forschung will dagegen zu einer Erkenntniss der Ursachen der Thatsachen des Völkerlebens gelangen, indem sie gleichartige oder ähnliche ethnische Erscheinungen, sie mögen wo und wann immer auf der Erde auftreten, zusammenstellt und aus ihnen auf gleichartige oder ähnliche Ursachen Rückschlüsse macht.

Es ist nämlich gar nicht wegzuleugnen, dass eine Menge gleichartiger ethnischer Thatsachen sich bei Völkerschaften finden, bei denen ein historischer Zusammenhang weder nachweisbar noch anzunehmen ist. Hier bleibt also nur die Annahme übrig, dass es gewisse allgemein in der menschlichen Natur überhaupt liegende Organisationsformen im ethnischen Leben gibt, welche nicht an bestimmte Völkerschaften gebunden sind. Blutrache, Compositionensysteme, Frauenraub, Brautkauf, Verwandtschaft lediglich durch die Weiberseite, Gesammtbürgschaft, finden sich z. B. bei den verschiedensten durchaus stammfremden Völkerschaften."

Nicht wie Savigny und die historische Schule meinte, das Gewohnheitsrecht der Culturvölker, sondern das in wiederholter thatsächlicher Uebung sich offenbarende Gewohnheitsrecht der Naturvölker gibt uns Antwort auf die Fragen, was ist das Recht und wie ist es entstanden. „Es sollen gewisse Erscheinungen constatirt werden, welche auf der Basis der überall gleichmässig wirkenden menschlichen Natur überall gleichmässig sich zeigen."

„Es wird alsdann von einer Rechtsgeschichte und einer Rechtsphilosophie als zwei von einander geschiedenen Wissenschaften keine Rede mehr sein, sondern man wird nur noch eine allgemeine Rechtswissenschaft kennen, welche, insoweit sie die Erscheinungen des Rechtslebens feststellt, empirischer, insoweit sie den Ursachen dieser Erscheinungen nachgeht, philosophischer Natur sein wird. Diese beiden Theile der Rechtswissenschaft der Zukunft werden aber stets in der innigsten Verbindung stehen. Die Sammlung und Lichtung des empirischen Materials wird sich als eine Vorbereitungs-

handlung für die eigentliche Aufgabe der Rechtswissenschaft, die Erforschung der Ursachen des Rechtslebens darstellen, und die philosophische Rechtswissenschaft wird wieder auf die empirische insofern zurückwirken, als sie die massgebenden Gesichtspunkte für die Sammlung und Lichtung des empirischen Materials entwickeln und der Verwirrung in irrelevante Einzelheiten wehren wird, welche stets eine Folge rein empirischer Forschung ist."

Es würde hier zu weit führen auf die höchst interessanten Resultate der Post'schen Schriften einzugehen. Wir sind ganz im Gegensatz zu Lasson der Ansicht, dass auf dem Wege der Durchforschung des Rechtslebens der Naturvölker die Wissenschaft für begriffliche und geschichtliche Entwicklung des Rechts wesentlich neue Gesichtspunkte gewinnen wird. Ja, wir gehen noch weiter; auch das Leben der niedriger als der Mensch organisirten Geschöpfe ist von den Rechtsphilosophen in den Kreis ihrer Betrachtung zu ziehen. Die gesellschaftlichen Ordnungen der Thiere sind bis jetzt ein für die Darstellung der Anfänge des Staats- und Rechtslebens wenig benutztes Material.

Mit einem Gleichniss wollen wir unsere Betrachtungen abschliessen. Gleichwie mit dem Wachsen des Winkels der Sinus wächst und sich ein bestimmtes Verhältniss zwischen ihnen nachweisen lässt, so bedingt auch das Werden und Wachsen des Rechts, die Rechtsgeschichte, das Wachsen der Vernunft, die Entwicklung der Rechtsphilosophie. Dem Mathematiker ist wenig an dem abstracten Begriff des Winkels und des Sinus gelegen; ebenso sollte auch der Rechtsphilosoph den abstracten Regriffen des Rechts und der Vernunft keinen ausserhalb der Logik liegenden Werth beilegen, um soweniger als Winkel und Sinus zwei exacte Begriffe sind, unter denen Jeder dasselbe versteht, Recht und Vernunft aber vielleicht von Jedem, der darüber nachgedacht und geschrieben hat, verschieden gedacht und definirt worden, was die mitgetheilten Proben wohl zur Genüge bewiesen haben.

Bremen. Alfred Kühtmann.

Litteraturbericht.

Der ontologische Gottesbeweis. Kritische Darstellung seiner Geschichte seit Anselm bis auf die Gegenwart von Dr. *Georg Runze*, Licentiat und Privatdocent an der Universität zu Berlin. Halle, C. E. M. Pfeffer. 1882. (VIII u. 176 S.) 8°.

Dieses Schriftchen ist seinem hauptsächlichsten Inhalte nach eine Zusammenstellung zweier, in der Ulrici'schen Zeitschrift für Philosophie in den Jahren 1880 und 1881 erschienenen Artikel mit einem dritten, der in den Jahrbüchern für protestantische Theologie (Band VII, 1881) gestanden hat. Hinzugefügt ist eine Schlussbetrachtung, welche durch Andeutungen über eine, vorzüglich an Hegel, Baader und Dorner anknüpfende Erneuerung des ontologischen Arguments, unter dem Eingeständniss seiner Bedingtheit durch einen „religiös-intelligibeln Gemüthsvorgang", den Gewinn aus den vorhergehenden historisch-kritischen Betrachtungen zu ziehen sucht. Es liegt uns in dem Ganzen eine die höchste Achtung fordernde Arbeit vor, die an gelehrtem Fleiss, an Literaturbenutzung und an ernster, angestrengter Vertiefung in das Problem nichts zu wünschen übrig lässt. Ja, wenn den üblichen strengen Forderungen von Wissenschaftlichkeit gegenüber ein solcher Ausspruch gewagt werden darf, möchten wir sagen, es sei des Guten eher etwas zu viel geschehen. Dieser Eindruck würde vermieden worden sein, und damit zugleich würde sich die Fruchtbarkeit und Wirkungskraft der Arbeit unseres Erachtens erhöht haben, wenn der Autor den unterscheidenden, trennenden und auf einzelne Wendungen eingehenden Reflexionen mit ihren Ergebnissen nicht in der Darstellung so sehr den Vorrang eingeräumt hätte vor den zusammenfassenden und das Wesentliche heraushebenden Denkacten. Man ist geneigt, vor zu feinem Spintisiren zu warnen, wenn man zuletzt auf ein Verzeichniss von dreissig verschiedenen Formen oder Nüancen des ontologischen Beweises stösst, von deren Anordnung sogar behauptet wird, dass sie der „Werthfolge" nachgehe. Solche Vertiefung des Nachdenkens bis zum Uebersichtigwerden hat zur Folge, dass das Wiederherauskommen und Herausgehen bis zu klarer, eindringender Vermittelung an den Leser um so schwieriger wird. Leider muss Referent bekennen, dass ihm der Faden des Verständnisses gar oft abgerissen ist, ja in der Regel, nicht etwa nur hin und wieder, hat für ihn in der Ausdrucksweise des Buches etwas Unüberwindliches gelegen, das ihn nur durch Uebersetzung in andere Sprache das Verständniss gewinnen liess. Es ist ihm dies um so unwillkommener gewesen, je mehr er fand, dass sehr wesentliche, entwickelungsfähige Grundgedanken seine eigene Philosophie mit der des Autors gemein hat. Wie konnte das auch anders sein, da die Gotteslehre Dorner's, von welcher die des Schriftchens zunächst beeinflusst ist, ihren philosophischen Grundbau tief in den Boden der neu-schelling'schen Metaphysik eingesenkt hat! Auch scheint es nicht, als ob Runze's Verwendung dieser uns gemeinsamen

Ausgangssphäre uns durch weitere theologische Zuthaten, als hier bereits sich zeigen, allzusehr wieder von einander entfernen würde, wie wir dies der neu-schelling'schen Theosophie gegenüber allerdings zu beklagen haben.

Wie für Schelling selbst seine spätere Philosophie die frühere voraussetzt und sich einverleibt, so liegt auch für das uns mit dem Gedankengange Runze's Gemeinsame die Wurzel in der Identitätslehre. Unser Denken zeigt dadurch, dass es im Stande ist, das sogenannte „blosse" Denken, die blosse subjective Denkfunction, von dem Inhalte des Denkens, vom Sein, zu unterscheiden, dass es über diesem Gegensatze steht. Das Denkvermögen demnach, das Denkende in unserem Denken, die Vernunft, ist das Vermögen, nicht nur des „blossen" Denkens, sondern des Seinsetzens, also die Seinsmöglichkeit, die Seinspotenz. Da es ferner diesen seinen Inhalt als unendlich denken muss, ist es die unendliche Seinsmöglichkeit, und da nach einer weiteren Bedingung dieser fragen so viel heissen würde, als nach der Bedingung des Allbedingenden fragen, so ist jenes Vermögen, jenes Denkende im Denken, jenes Subject unserer Denkthätigkeit, die unbedingte, unendliche Seinsmöglichkeit. Die in diesem Subject, in der Vernunft, liegenden Gesetze des Möglichen und Unmöglichen sind eben darum nicht nur die eines „blossen" Denkmöglichen, sondern die des Seinsmöglichen, mithin auch die der Seinsunmöglichkeit und die der Unmöglichkeit des Nichtseins, d. h. der Seinsnothwendigkeit. Dass das Allbedingende Gott ist, versteht sich von selbst. Dennoch hat Schelling Recht, wenn er bemerkt, dass nicht sowohl nöthig sei, zu beweisen, dass Gott nothwendig existirt, als vielmehr, dass das nothwendig Existirende, das Absolute, jene Urmöglichkeit, Gott ist. Selbstverständlich ist nur, dass diese Urmöglichkeit der letzte Wesenshintergrund keines anderen Wesens sein kann, als Gottes, dass wir also alle weiteren, volleren, realeren Bestimmungen des Wesens Gottes, wenn es dergleichen gibt und sie uns erkennbar sind, aus ihr ableiten müssen. Jene Entdeckung der Urmöglichkeit in unserer denkenden Vernunft muss an die Stelle des ontologischen Beweises treten, der ja als Beweis selbst nicht möglich wäre, wenn er nicht das Beweisende, Allbedingende, in der Vernunft voraussetzte. Nun gilt es, den weiteren Inhalt der Urmöglichkeit aufzuschliessen. Runze empfiehlt hierzu die Gebetsstimmung eines in diesen Urgrund mit energischem Ernste eintauchenden religiösen Willens; die psychische Realität dieses Willens scheint er mit dem sich in uns realisirenden Gotte selbst ohne Weiteres zu verwechseln. In der That ist es wahr, dass Gott in uns will, wenn wir Göttliches wollen. Die Anerkennung dieser Wahrheit lässt sich nur nicht wissenschaftlich erzwingen, bevor nicht gezeigt ist, dass der Urgrund sich mit innerer Nothwendigkeit in Willensrealität verwandelt. Dieser Nachweis scheint uns nur möglich, indem der ethische Gehalt der Urmöglichkeit aus ihr abgeleitet wird, der sie nothwendig bestimmen muss, ihn zu wollen.

Ich habe die Freude gehabt, in Runze's Schrift eine Jugendarbeit von mir mit viel Anerkennung benutzt zu finden, der ich selbst kaum mehr

so viel Ehre anthun möchte. Sie feiert nächstes Jahr ihr 25jähriges Jubiläum. Den Andeutungen, die meine „Logik" (1866), und den Ausführungen, die meine „Ethik" (1874) über die weitere Entwickelung des Gottesbegriffes und auch über die Verwendung des ontologischen Arguments enthält, darf ich nach diesem Vorgange wohl eine gleiche freundliche Beachtung erhoffen, und — wer weiss, was überhaupt dem Inhalte dieser Bücher noch widerfährt, wenn auch sie einmal vor ihrem silbernen Jubiläum stehen. Rud. Seydel.

Le condizioni presenti della filosofia e il problema della morale. Prolusione al corso di filosofia morale etc. dal prof. *Giac. Barzellotti.* (Univ. di Pavia.) Milano-Torino, E. Morselli, frat. Dumolard. 1882. (36 S.) 8°.

Prof. Barzellotti benutzt seinen Eintritt in das Lehramt der Moralphilosophie an der Universität zu Pavia, um seine Ansicht über die gegenwärtigen Bedingungen der Philosophie und das Problem der Ethik auszusprechen. Was den erstern Punkt anbelangt, so trägt er an Kant anknüpfend eine Doctrin vor, welche im Gegensatz zur ältern Metaphysik, jedoch auch zum nachkantischen Idealismus der deutschen Philosophie, zwischen dem Kantischen Transscendentalismus und dem englischen Empirismus eine mittlere Stellung einzunehmen sucht. Ein absolutes Wissen gibt es nach dieser Ansicht nicht; da die Wissenschaft in immerwährendem Fortschritt begriffen ist, muss der jedesmalige Standpunkt derselben als die Vertretung relativer Wahrheit angesehen werden, deren Zusammenfassen und jedesmalige Interpretation die Aufgabe der Philosophen bildet. „Die Geistesverfassung, welche eine solche Weise, den Organismus, die Grenzen und den Werth der menschlichen Erkenntniss zu betrachten im Gelehrten (scienziato) und im Philosophen erzeugt, ist also durchaus eine beständige, vorsichtige kritische Zurückhaltung, eine — um es in der Sprache der dritten Akademie auszudrücken — Suspension der Zustimmung zu jedweder definitiver Auflösung der Probleme höherer Ordnung, welchen die Wissenschaft auf ihrem Wege begegnet und ihre Arbeit zuwendet; ohne eine vollständige Verzweiflung an der Wahrheit zu sein, ist sie doch ein sehr bedingter Glaube an den Werth derjenigen Formen der Wahrheit, welche der menschliche Geist hintereinander in sich fasst." Anders steht es aber mit der Moral. Im sittlichen Handeln, so hebt der Verfasser ausdrücklich hervor, kann man mit einem so halben Glauben an die Wahrheit nicht auskommen, wie in der Theorie. Um recht zu handeln, bedarf es einer ganzen Ueberzeugung, und diese kommt nicht aus abstracten Begriffen und wissenschaftlichen Ueberlegungen, sondern aus unmittelbarer geistiger Anschauung. „Die Tugend wird nicht, wie Socrates sagt, gelehrt, sondern eingegeben" (non s'insegna, s'inspira). In diesem Sinne spricht der Verf. von einer „erhabenen Aesthetik der Tugend, in welcher durch eine Art von Instinkt die wahrhaft Rechtschaffenen und Heiligen sich als Meister bewähren"; er nimmt Ideale des Guten und

Schönen an, ohne welche nichts Grosses und menschlich Edles zu Stande kommt. So ergibt sich ihm eine Kluft zwischen Wissenschaft und sittlicher Praxis, die durch die erstere allein trotz aller möglichen Fortschritte nicht ausgefüllt werden kann. Wie aber die wahre wissenschaftliche Methode auf einer Kritik der Erkenntniss beruht, so die Ethik gleichfalls auf einer Kritik, mittelst deren (wenn Ref. den Verfasser recht verstanden hat) im Sittlichen ein sich stets gleichbleibendes Element von einem beweglichen unterschieden werden muss. Daher der Satz, dass die ethischen Gesetze von socialer und historischer Evidenz sein müssen, und dass die Moralität eine grosse progressive Thatsache sei, deren Materie sich unter der Wirksamkeit der Ideale stets mehr ausarbeite und entfalte. — Die Abhandlung des Prof. Barzellotti zeugt von lebendiger Auffassung und eifrigem Studium; sie bezeugt, dass er nicht dem landläufigen Positivismus und ordinären Utilitarianismus huldige, doch lässt sie immerhin manche Bedenken übrig. Auf diese kann freilich hier um so weniger eingegangen werden, als in ihr höchst wichtige und entscheidende Gedankenwendungen nur kurz und flüchtig berührt sind. Ref. begnügt sich, nur auf einen Punkt fragweise hinzudeuten. Wenn, wie Prof. Barzellotti richtig hervorhebt, das sittliche Leben Ideale voraussetzt, von denen er sogar die gesammte historische Entwicklung der Menschheit beherrscht sein lässt — also doch auch die Wissenschaft und deren Betrieb — woher stammen diese Ideale? Stammen sie aus der Vernunft, nun so gehören sie doch selbst der Wissenschaft an, und diese hört demnach auf, nur mit „Relativem" befasst zu sein; stammen sie aber aus der Erfahrung, was für eine Erfahrung muss das sein, welche „Inspiration" bewirkt? Wie soll man m. a. W. des Verfassers ethische Inspirationstheorie mit dessen theoretischer Relativitätstheorie zusammenreimen? Ref. gesteht aber gern noch einmal, dass er bei der grossen Kürze der dem ethischen Problem gewidmeten Darstellung nicht sicher ist, überall in das Verständniss dessen, was der Verfasser eigentlich meint, eingedrungen zu sein.

Ueber Ursprung und Bedeutung des Hylozoismus. Eine philosophische Studie von *Hugo Spitzer*, Doctor der Philosophie und der gesammten Heilkunde. Graz, Leuschner und Lubensky. 1881. (80 S.) 8°.

Obwohl Ref. den wissenschaftlichen Standpunkt des Verfassers obiger Schrift für unhaltbar ansieht (dieser nennt sich selbst einen Feuerbachianer und Materialisten), so kann er doch nicht umhin, dieselbe als sehr lesens- und beachtenswerth zu empfehlen. Sie liefert nämlich eine mit Sachkenntniss und Geist durchgeführte Kritik des neuesten Hylozoismus, insbesondere Zöllners, dem das Vage und Unwissenschaftliche seiner dahin gehörigen Anstellungen treffend nachgewiesen wird. Ob aber der Verfasser mit seiner Darstellung der Art und Weise, wie Zöllner vom Hylozoismus zum Spiritismus übergegangen sein soll, Recht habe, mag dahin gestellt bleiben. Ref. begnügt sich darüber nur zu bemerken, dass der Uebergang zum Spiritismus nicht schwerer verständlich beim Hylozoisten

ist, als beim mechanistischen Materialisten selbst, denn bei letzterem ist der Spiritismus die nur zu häufig eintretende Rache des niemals aufzuhebenden Glaubens an einen supranaturalen Hintergrund der Erscheinungen. Das Resultat seiner Arbeit hat Dr. Spitzer am Schluss derselben folgendermassen vortrefflich zusammengefasst, so dass es hier wiedergegeben werden möge:

Da die begriffliche Diversität der psychischen und mechanischen Phänomene im Bunde mit dem Streben nach einer einheitlichen Weltansicht den modernen Hylozoismus in's Leben gerufen hat, so liegt seine Bedeutung und Berechtigung darin, dass er einerseits dieses Streben wach erhält, andererseits jene Diversität zum Bewusstsein bringt oder vielmehr einen Ausdruck des Bewusstseins derselben vorstellt. Es ist in der That nicht zulässig, den Begriff der Materie rein mechanisch zu concipiren, will man nicht der Natur einen Sprung vom blos Mechanischen zum Bewussten zumuthen, das Hervorgehen von Gefühlen aus Atomschwingungen, von Tönen und Farben aus Bewegungen geometrischer Gebilde annehmen und damit eine Art der Entstehung aus Nichts gelten lassen. Allein es geht unserer Meinung nach ebensowenig an, ja ist als eine Vorschubleistung mystischer und spiritistischer Hirngespinnste noch weit gefährlicher, wenn man jene ganz unbestimmt vorzustellende Innerlichkeit, welche die Materie wohl besitzen muss, nach Herrn v. Hartmann's Vorschlag zu „Atombewusstseinen" stempelt, von der Begierde und Abneigung der Elemente spricht, als läge nicht ein Zeitraum von mehr als zwei Jahrtausenden zwischen des Empedokles kühner Weltdichtung und der Wissenschaft unserer Tage, und demnach die Goethe'schen „Wahlverwandtschaften", wie ja von dem sonst so verdienten Haeckel ganz ernsthaft geschehen ist, für ein Paradigma atomo-mechanischer Forschungen erklärt. Man braucht nur den Namen Desjenigen, welcher diesem Hylozoismus in der modernen Naturwissenschaft zuerst das Bürgerrecht erworben hat — man braucht nur den Namen Zöllner auszusprechen, um sofort die schlimmen, in das Gestrüpp des wüsten Mysticismus sich verlierenden Abwege zu kennzeichnen, auf welche solche Atombeseelung unter Umständen führt. Die Materie lässt sich in ihren einfachen Elementen weder mit Geistigem verschmelzen, noch in Geistiges verflüchtigen. Zwar unterliegt es für eine wahrhaft kritische Weltbetrachtung keinem Zweifel, dass die Materie nicht nur so, wie sie in unsere Sinne fällt, sondern auch so, wie der Naturforscher sie vorstellt, Erscheinung, Apparition eines theilweise anders beschaffenen Realen ist, d. h. die Atome sind so wenig als die farbigen, tönenden und Gerüche ausströmenden Körper das lautere, objective Wesen der Dinge, sondern Producte dieses Wesens und subjectiver menschlicher Erkenntnissanlagen; die kritische Philosophie weist also die Materie als Erscheinung nach. Aber sie weigert sich, diese Erscheinung mit Schopenhauer auch nur für die „Erscheinung eines Geistigen" anzusehen; sie gar für Geistererscheinung zu halten, überlässt sie den Kindern und denjenigen, welche sich über die für die Kindheitsperiode

des Individuums und der Menschheit im Ganzen charakteristische Anschauungsweise zu erheben nicht im Stande sind. Solchen Wüstheiten nur irgend welche Concessionen machen, hiesse sich in Gegensatz zum geläuterten Bewusstsein unserer Zeit stellen, hiesse die lebendige Anschauung des Wirklichen dem Traume, die Wahrheit dem Mythos preisgeben wollen. Aber auch schon an und für sich, ohne dass sich die Seelen der Stofftheilchen unter dem Zauberstabe Slade's in vierdimensionale Geister verwandeln, erregt die Vertauschung der bisherigen Naturansicht mit dem Hylozoismus mancherlei Bedenken. Zum Mindesten gewinnt das Weltbild dabei nicht an Klarheit und Durchsichtigkeit: an die Stelle mechanischer Gesetzlichkeit tritt schon im Bereich der Atome die subjective Willkür; die Ordnung ist nur ein bei Betrachtung grosser Massen sich erzeugender Schein; die Naturgesetze präsentiren sich als die wie Nebelbilder in einander übergehenden Contouren der Vorgänge, ja die ganze Welt ist ein Nebelmeer oder, in der Nähe gesehen, ein Haufen bunt durcheinander wirbelnder Atome, welche, je nachdem sie Lust oder Schmerz empfinden, sich bald anziehen, bald abstossen, bald hierhin, bald dorthin schiessen, ohne dass ein mathematisch strenges Gesetz ihre Bewegung zügelte. Gewiss! Diese, zahlreichen Naturforschern und Philosophen unserer Zeit eigene, auf der Basis der Atomseelen ruhende Weltvorstellung verdient die Bezeichnung monistisch in eminentem Maasse, ob sie aber nicht mit ebenso grossem Rechte auch confusionistisch heissen sollte, möge dahin gestellt bleiben. Und da sich nun der moderne Monismus von dem alten Materialismus durch nichts unterscheidet als durch eben diese hylozoistischen Vorstellungen und ihre Consequenzen, da der Glaube an Atomseelen sein eigentlich auszeichnender Charakter ist, so ziehen wir unsererseits es vor, auch in Zukunft Materialisten zu heissen, wenn wir gleich mit Sorgfalt darauf achten, dass uns nicht die erkenntnisstheoretischen Irrthümer einzelner Vertreter des Materialismus untergeschoben werden, und somit einen Stolz darein setzen, kritische Materialisten zu sein.

Was die Schlussworte anbetrifft, so wird sich Dr. Spitzer im Fortgange seiner Studien hoffentlich noch überzeugen, dass „kritischer Materialismus" eine contradictio in adjecto ist. Einmal sagen: die psychischen Erscheinungen können aus den Zuständen der Materie (inneren wie äusseren) nicht erklärt werden und dann wieder behaupten, die Materie sei das alleinige Subject der psychischen Erscheinungen, das reimt sich nicht miteinander. Die Basis von Dr. Spitzer's Kritik scheint sich bis jetzt auf das famose Dubois'sche Ignorabimus zu beschränken, allein die wahre Kritik muss doch mit rückwirkender Kraft zu der Einsicht führen, dass die materialistische Hypothese überhaupt, aus welcher die hochmüthige Demuth des Ignorabimus entsprang, als eine durchaus ungenügende Grundlage der Naturphilosophie aufzugeben sei. Wenn Dr. Spitzer aber meint, dass wer die Grundauffassungen des „L'homme machine" oder des „Système de la nature" noch nicht zu den seinen gemacht habe, der sei eben zurückgeblieben hinter den Einsichten der Zeit und müsse „als philosophisch

unreif betrachtet werden", so glaubt ihm Ref. die Versicherung geben zu können, dass er mit derartigen Kraftphrasen nicht leicht Jemanden imponiren werde.

Neu eingegangene Schriften.

Schubert-Soldern, Rich. v., Ueber Transcendenz des Objects und Subjects.
Lotze, Herm., Geschichte der deutschen Philosophie seit Kant.
Mohr, Jakob. Grundlage der empirischen Psychologie
Verhandlungen der Philos. Gesellschaft zu Berlin, Heft XIX: v. Kirchmann, Die besondere Natur des öffentlichen Rechts.
Rau, Albr., Ludw. Feuerbachs Philosophie.
Herbart's, J. Fr., sämmtliche Werke. Herausg. v. K. Kehrbach. Liefg. 1.
Sosnowski, M. E. v., Kuno Fischer. (Deutsche Bücherei XXI.)
Sommer, Hugo, Die Umgestaltung unserer Weltansicht durch die Erkenntniss der Idealität des Raumes und der Zeit.
Schneider, G. H., der menschliche Wille.
Mainländer, Phil., Die Philosophie der Erlösung, Bd. II. Liefg. 1.
Baerenbach, Fr. v., Die Socialwissenschaften.
Cesca, Giov., L'evoluzionismo di Erb. Spencer.
Kirchner, Friedr., Ueber das Grundprincip des Weltprocesses.
Wolff, Herm., Gemüth und Character. 6 Vorträge.
Elfeld, C. J., Die Religion und der Darwinismus.
Lichtenfeld, Ad., Das Studium der Sprachen bes. der classischen, und die intellectuelle Bildung.
Jonas, Rich., Grundzüge der philosophischen Propaedeutik.
Brunnhofer, H., Giordano Bruno's Weltanschauung und Verhängniss.
Bergmann, Jul., Die Grundprobleme der Logik.
Zöller, E., Ueber den Grund und das Ziel der menschlichen Entwickelung.
Cesca, Giov., Il nuovo realismo contemporaneo.
Lotze, Herm., Grundzüge der Naturphilosophie.
Egger, Fr., Propaedeutica philosophica, — theologica.
Thiele, Günther, Die Philosophie Immanuel Kant's. Bd. I. Abth. 1.
Aristoteles' Topik (des Organons 4. Thl.). Uebers. v. J. H. v. Kirchmann.
Kirchmann, J. H. v., Erläuterungen zur Topik. Philos. Bibliothek Heft 304—307, 308—309.
Schneider, K. E., Die schöne Gartenkunst.
Storz, J., Die Philosophie des hl. Augustinus.
Krause, K. Chr. Fr., System der Aesthetik. Herausg. v. S. Hohlfeld u. A. Wünsche.
Rehmke, Joh., Philosophie und Kantianismus.
Notkers und seiner Schule Schriften. Herausg. v. P. Piper. Bd. I. Abth. 1.
Westermayer, Ad., Protagoras des Plato.
Steiner, Sam., Allgemeine Metaphysik nach Kant, Fries und Apelt.
Braid, J., Der Hypnotismus. Deutsch herausg. v. W. Preyer.
Dahn, Felix, Rechtsphilosophische Studien.
Kern, Franz., die Deutsche Satzlehre.
Franke, J. H. Die Liebe als Weltprincip.

Bibliographie

von

Dr. F. Ascherson.

I. **Sammelschriften. Encyclopädie. Bibliographie.** Festschrift zur 36. Versammlung deutscher Philologen u. Schulmänner zu Karlsruhe. 1882. 4. Karlsruhe, Braun'sche Hofbuchhandlung in Comm. n. 1 M. Darin: S. 1—14: Die badische societas latina von Professor Funk in Karlsruhe. — Schneidewin, M., drei populär-philosophische Essays. 8. Hameln, Fuendeling. n. 75 Pf. — Vierteljahrs-Catalog aller in Deutschland erschienenen Werke aus dem Gebiete der Theologie und Philosophie. Jahrg. 1882. 3. Heft. Juli bis September. 8. Leipzig, Hinrichs'sche Buchhandlung, Verlags-Conto. pro 10 Expl. 1 M. 50 Pf.

II. **Zur Geschichte der Philosophie.** Alaux, J. E., histoire de la philosophie. 12. 2 fr. 50 c. (Bibliothèque de vulgarisation, Tome 5.) — Conti, A., storia della filosofia, lezioni. Terza edizione nuov. corretta dell' autore e con nuova prefazione. Firenze. 16. — Deter, Ch. G. J., kurzer Abriss der Geschichte der Philosophie. 3. Auflage. Berlin, W. Weber, Verlags-Conto. n. 2 M. 40 Pf. — Haffner, P., Grundlinien der Geschichte der Philosophie. 2. Abth. 8. Mainz, Kirchheim. n. 3 M. 80 Pf. [S. ob. Bd. XVIII. S. 114.] — Davies, J,, Hindu philosophy, the Bhagavad Gita, or the sacred lay. Translated with notes. 8. London, Trübner u. Co. 8 sh. 6 d. — Gough, A. E., the philosophy of the Upanishads. 8. London, Trübner. 9 sh. — Platonis opera, quae feruntur omnia ed. M. Schanz. Nr. 6. Alcibiades I et II. Amatores, Hipparchus, Theages. Text-(Schul-)Ausg. 8. Leipzig, B. Tauchnitz. 45 Pf. [S. ob. Bd. XVIII. S. 441 f.] — Platons Laches. Für den Schulgebrauch erklärt von Chr. Cron. 4. Aufl. 8. Leipzig, B. G. Teubner. 75 Pf. — Platon's Vertheidigungsrede des Sokrates und Kriton. Für den Schulgebrauch erklärt von Ch. Cron. 8. Aufl. 8. Leipzig, B. G. Teubner. n. 1 M. — Duemmler, F., Antisthenica. 8. Berlin, Weidmann'sche Buchhandlung. n. 1 M. 60 Pf. — Bibliothek, philosophische. Heft 304—309. 8. Heidelberg. Weiss' Verlag. n. 50 Pf. [S. ob. Bd. XVIII. S. 442.] Inhalt: 304—307. Die Topik des Aristoteles. Uebersetzt von J. H. v. Kirchmann. — 308. 309. Erläuterungen zu der Topik des Aristoteles von J. H. v. Kirchmann. — Brentano, F., über den Creatianismus des Aristoteles. 8. Wien, C. Gerold's Sohn in Comm. n. 60 Pf. — Bullinger, A., Aristoteles' Nus-Lehre (de an. III, c. 4—8 incl.) interpretirt. 8. München, Th. Ackermann's Verlags-Conto. n. 1 M. 20 Pf. — Casalini, A., Le categorie di Aristotile. Firenze. L. 6. — Dieterici, F., die sogenannte Theologie des Aristoteles. Aus arabischen Handschriften zum ersten Male herausgegeben. 8. Leipzig, Hinrichs'sche Buchh., Verlags-Conto. n. 6 M. — Zanotti, F. M., la filosofia morale di Aristotele, compendio con note e passi dell' Etica Nicomachea, per cura di L. Ferri e Fr. Zambaldi. Torino. 16. L. 1.80. — Lange, L., de pristina libelli de republica Atheniensium forma restituenda commentatio. Pars 1. 4. Leipzig, Hinrichs'sche Buchhdlg., Verlags-Conto. n. 1 M. 20 Pf. — Philostratus, Apollonius von Tyana. Aus dem Griechischen übersetzt und erläutert von E. Baltzer. 8. Rudolstadt, Harburg u. Sohn. n. 6 M., geb. n. 7 M. — Hense, O., de Stobaei florilegii excerptis Bruxellensibus. 8. Freiburg i. B., Mohr. n. 2 M. 50 Pf. — Ciceronis, Marci Tullii, de officiis libri. Für den Schulgebrauch erklärt von C. F. W. Müller. 8. Leipzig, Teubner. 2 M. 25 Pf. — Hermes Trismegistus, The theological and Philosophical works. Translated by John de Chambers. 8. 6 s. — Roch, G., die Schrift des alexandrinischen Bischofs

Dionysius des Grossen „Ueber die Natur", eine altchristliche Widerlegung der Atomistik Demokrits und Epikurs. 8. Dresden, J. Naumann's Buchhandlg. n. 1 M. — Storz, J., die Philosophie des heiligen Augustinus. 8. Freiburg i. Br., Herder'sche Verlagshdlg. n. 4 M. — Fischer, K., Geschichte der neueren Philosophie. 4. Bd. 3. Aufl. 8. München, Bassermann'sche Verlagsbuchhdlg n. 10 M. [S. ob. Bd. XVIII. S. 315.] — Bertini, G. M., storia della filosofia moderna lezioni ord. ex pubbl. dal figlio Raimondo. P. I. 1596—1690. Vol. I. Torino 16. L. 2. — Brunnhofer, H., Giordano Bruno's Weltanschauung und Verhängniss. Aus den Quellen dargestellt. 8. Leipzig, Fues' Verlag. n. 8 M. — Villari, P., Nicolo Macchiavelli e i suoi tempi. Vol. III, 8. Florenz, Le Monnier Sulz. 7 l. 50 c. — Grisar, H., Galilei-Studien. Historisch-theologische Untersuchungen über die Urtheile der römischen Congregationen im Galileiprocess. 8. Regensburg, Pustet. n. 7 M. — Krantz, E., Essai sur l'esthétique de Descartes, étudiée dans les rapports de la doctrine cartésienne avec la littérature classique française au XVIIe siècle. 8. 6 fr. — Locke's essay concering human understanding. Book 3: Of Words. Notes by F. Ryland. Cr. 8. 4 s. 6 d. — English Philosophers: Shaftesbury and Hutcheson. By Th. Fowler, M. A., L. L. D. Edinb. Fcp. 3 s. 6 d. — Paoli, A., Hume e il principio di causa. 12. Mailand, Hoepli. 5 l. — Melzer, E., Lessing's philosophische Grundanschauung. 8. Neisse, Graveur's Verlag. n. 50 Pf. — Kayserling, M., Moses Mendelssohn. Ungedrucktes und Unbekanntes von und über ihn. 8. Leipzig, Brockhaus' Sortiment. n. 1 M. 20 Pf. — Du Bois-Reymond, E., Goethe und kein Ende. Rede. 8. Leipzig, Veit u. Co. n. 1 M. 20 Pf. — Palleske, Schiller's Leben und Werke. 11. Aufl. 2 Bde. 12. Stuttgart, Krabbe. n. 5 M. geb. baar 6 M. 75 Pf. — Lotze, H., Geschichte der Philosophie seit Kant. 8. Leipzig, Hirzel. n. 1 M. 80 Pf. — Caspari, O., Hermann Lotze in seiner Stellung zu der durch Kant gegründeten neuesten Geschichte der Philosophie. 8. Breslau, Trewendt. n. 3 M. — Fontana, la filosofia e la cultura italiana nel moderno evo. Milano, Dumoland. L. 4. — De Nardi, P. Antonio Rosmini ed i gesuiti dinanzi a San Tommaso d'Aquino. 8. Turin, Unione tip.-editr. 4 l. 56 c.

III. **Zur philosophischen Weltanschauung.** Rehmke, J., Philosophie und Kantianismus. Ein Vortrag. 8. Eisenach, Rasch u. Coch. n. 50 Pf. — Guthrie, M., on Mr. Spencer's unification of knowledge. 8. London, Trübner. 12 sh. 6 d. — Peters, C., Willenswelt und Weltwille. Studien von Ideen einer Weltanschauung. 8. Leipzig, Brockhaus. n. 8 M. — Sprüche des neuen Genfer Philosophen. Nach der 4. Aufl. neu bearbeitet von F. A. Stocker. 2. Ausg. 16. Stuttgart, Neff. n. 1 M.

IV. **Zur Logik und Erkenntnisslehre.** Bergmann, J., die Grundprobleme der Logik. 8. Berlin, Mittler und Sohn. n. 4 M. — Andreasi, A., Arte logica. 16. Padua und Verona. Drucker und Tedeschi. 1 l. 25 c. — Raab, F., das inductive und ursächliche Denken. 8. Wien, Konegen. n. 1 M. 60 Pf. — Du Bois-Reymond, P., die allgemeine Functionentheorie. 1. Theil. Metaphysik und Theorie der mathematischen Grundbegriffe: Grösse, Grenze, Argument und Function. 8. — Isenkrahe, C. Th., Idealismus oder Realismus. Eine erkenntnisstheoretische Studie zur Begründung des letzteren. Leipzig, F. Fleischer. n. 3 M. — v. Schubert-Soldern, R., über Transscendenz des Objects und Subjects. 8. Leipzig, Fues' Verlag. n. 2 M. 40 Pf.

V. **Zur Naturphilosophie.** Lotze, H., Grundzüge der Naturphilosophie. Dictate aus den Vorlesungen. 8. Leipzig, Hirzel. n. 1 M. 80 Pf. — Mivart, S. G., Nature and thought. 8. London, Paul, Trench u. Co. 10 sh. 6 d. — Deleveau, P., la matière et ses transformations. 18. Paris, Hachette et Co. 2 fr. 25 c. — Moleschott, J., Karl Robert

Darwin. Vortrag. 8. Giessen, Roth. n. 1 M. — Reymond, M., fünf Bücher Häckel. Ein Reimbrevier der modernen Naturphilosophie. 16. Leipzig, Glaser und Glatte. geb. n. 5 M. — Zöllner, J. C. F., über die Natur der Cometen. Beiträge zur Geschichte und Theorie der Erkenntniss. 3. Aufl. 8. Leipzig, Staackmann. n. 10 M.

VI. Zur Ethik, Culturgeschichte und Rechtsphilosophie. Eschenauer, A., la morale universelle 2. edit. 8. Paris, Fischbacher. 7 fr. 50 c. — Leathes, S., the foundation of morality. 8. London, Hodder and Stoughton. 5 sh. — Zürcher et Margollé, l'énergie morale. 18. Paris, Hachette et Co. 2 fr. 25 c. — Beck, J. T., Vorlesungen über christliche Ethik. Herausgegeben von Jul. Lindenmeyer. 2. Band. 8. Gütersloh, Bertelsmann. n. 7 M. 80 Pf. [S. ob. Bd. XVIII. S. 185.] — Martensen, H., christliche Ethik. Allgemeiner Theil. 4. Aufl. 8. Karlsruhe, Reuther. n. 9 M. — Skinner, J., a synopsis of moral and ascetical theology. 8. London, Paul, Trench u. Co. 10 sh. 6 d. — Rehmke, J., der Pessimismus und die Sittenlehre. Eine Untersuchung. 8. Leipzig, Klinkhardt. n. 30 Pf. — Bilz, F. E., der Schlüssel zur vollen menschlichen Glückseligkeit oder Umkehr zum Naturgesetz. 8. Meerane, Brodbeck. n. 4 M. — Ebhardt, F., der gute Ton in allen Lebenslagen. Ein Handbuch für den Verkehr in der Familie, in der Gesellschaft und im öffentlichen Leben. 7. Aufl. 8. Berlin, Ebhardt. n. 8 M., geb. n. 10 M. — Tangermann, W., das liberale Princip in seiner ethischen Bedeutung für Staat und Kirche, Wissenschaft und Leben. 8. Köln, Mayer. n. 4 M. — Gierke, O., Naturrecht und deutsches Recht. Rede. 8. Frankfurt a. M., Literarische Anstalt, Ritter und Soening. n. 1 M. — v. Holtzendorff, F., die Idee des ewigen Völkerfriedens. (Sammlung gemeinverständlicher wissenschaftlicher Vorträge. Herausgegeben von R. Virchow und F. v. Holtzendorff. Hft. 403 404.) 8. Berlin, Habel. Subscriptionspreis à n. 50 Pf., Einzelpr. n. 2 M. — Spencer's H., the study of sociology 10th. edition. n. 8. 5 s.

VII. Zur Anthropologie und Psychologie. Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft. Herausgegeben von M. Lazarus und H. Steinthal. 14. Bd. 2. Heft. 8. Berlin, Dümmler's Verlagsbuchhandlg. n. 2 M. 40 Pf. — Pari, A. G., la psicologia scientifica. Parte quarta: Psicometrie sull' uomo bambino, fanciullo e preistorico. Parte quinta: Psicometrie sull' uomo storico dalla civita orientale all' attuale. Udine. à l. 1,75. — Fechner, G. Th., Revision der Hauptpunkte der Psychophysik. 8. Leipzig, Breitkopf und Härtel. n. 8 M. 50 Pf. — Perty, M., Ohne die mystischen Thatsachen keine erschöpfende Psychologie. 8. Leipzig, C. F. Winter'sche Verlagshandlung. n. 1 M. — Buccola, G., la dottrina dell' eredità e i fenomeni psicologici. Sec. ediz. rived. Palermo. 16. L. 2,50. — Basevi, A., la filosofia della divinazione. Firenze. 8. L. 3. — Ribot, T., Diseases of memory. 8. London, Paul, Trench et Co. 5 sh. — Stricker, S., Studien über die Association der Vorstellungen. 8. Wien, Braumüller. n. 3 M. — Spitta, H., die Schlaf- und Traumzustände der menschlichen Seele mit besonderer Berücksichtigung ihres Verhältnisses zu den psychischen Alienationen. 2. Aufl. 8. Tübingen, Fues. n. 8 M. — Frhr. v. Feuchtersleben, E., zur Diätetik der Seele. 45. Aufl. 16. Wien, C. Gerold's Sohn. Cart. n. 2 M. — — wohlfeile Volksausgabe. 44. Aufl. 16. Ebenda. n. 1 M. 20 Pf.

VIII. Zur Religionsphilosophie. Esslinger, J. D., das Verhältniss der Religion und Theologie zur Naturwissenschaft. Vortrag. 8. Zürich, Schulthess. n. 1 M. — v. Hartmann, Eduard, und das Christenthum. Eine Streitschrift von einem lutherischen Laien. 8. Emden, Haynel. n. 60 Pf. — Lange, J. P., entweder Mysterium oder Absurdum zur Festnagelung haltloser Geister. 8. Bonn, Hochgürtel. n. 60 Pf. — Rein-

kens, J. H., Ursprung, Wesen und Ziel des Altkatholicismus. Vortrag. 8. Heidelberg, G. Weiss' Verlag. n. 30 Pf.

IX. **Zur Aesthetik.** Krause, K. Ch. F., System der Aesthetik oder der Philosophie des Schönen und der schönen Kunst. Aus dem handschriftlichen Nachlasse herausgegeben von P. Hohlfeld und A. Wünsche. 8. Leipzig, O. Schulze. n. 8 M 50 Pf. — Wimmer, A., ästhetische Skizzen. 8. Kopenhagen, Giese. 2 kr. — Lange, J. P., wie definirt man die Musik? Eine Cultur- und Kunstfrage. 8. Bonn, Hochgürtel. n. 60 Pf. — Hagemann, P., die Schaubühne und ihr Einfluss auf unsere Bildung. 8. Leipzig, K. F. Koehler. n. 1 M. 20 Pf.

X. **Zur Pädagogik.** Vierteljahrs-Catalog aller in Deutschland erschienenen Werke aus dem Gebiete der Pädagogik. Jahrg. 1882. 3. Hft. Juli bis September. 8. Leipzig, Hinrichs'sche Buchh., Verlags-Conto. pro 10 Expl. n. 2 M. 25 Pf. — Largiadèr, A. Ph., Handbuch der Pädagogik. 1. Theil. Bilder zur Geschichte der Erziehung und des Unterrichts. Mit besonderer Berücksichtigung d. Gesch. d. Volksschulen. Lief. 1. 2. 8. Zürich, Schulthess. à n. 80 Pf. — Lindner, G. A., encyclopädisches Handbuch der Erziehungskunde mit besonderer Berücksichtigung des Volksschulwesens. Lief. 13 u. 14. 8. Wien, Pichler's Wittwe und Sohn. à n. 60 Pf. [S. ob. Bd. XVIII. S. 633.] — Schreber, G. M., das Buch der Erziehung an Leib und Seele. 2. Aufl. der „Kallipädie". Durchgesehen und erweitert von C. Hennig. 8. Leipzig, F. Fleischer. n. 6 M. — Dangschat, M., kurzes Repetitionshandbuch der Pädagogik, ihrer Fundamental- u. Hülfswissenschaften. 8. Leipzig, Dürr'sche Buchh. n. 1 M. 80 Pf. — Lehr- und Lernmittel-Magazin, erstes österreichisch-ungarisches. 1. Jahrg. 1882/83. Nr. 1. 4. Graz, Caesar. pro cplt. n. 2 M. 40 Pf. — Repertorium der Pädagogik, herausgegeben von J. B. Heindl. Neue Folge. 17. Jahrg. 1883. (12 Hefte.) 1. Heft. 8. Ulm, Ebner'sche Buchh. pro cplt. n. 5 M. 40 Pf. — Studien, pädagogische, für Eltern, Lehrer und Erzieher. 2. Heft. 8. Leipzig, Siegismund u. Volkening. n. 1 M., cart. n. 1 M. 20 Pf. — Schorn, A., Geschichte der Pädagogik in Vorbildern und Bildern. 10. Aufl., herausgegeben von H. Reinecke. 8 Leipzig, Dürr'sche Buchh. n. 4 M. — Juker, J., Erziehungsspiegel. Schattenbilder nnd Lichtbilder. I. Schattenbilder. 16. Zürich, Schröder. cart. n. 1 M. 60 Pf. — Jahn, M., Psychologie als Grundwissenschaft der Pädagogik. 8. Leipzig, Frohberg. n. 2 M. — Pérez, B., la psychologie de l'enfant. (Les trois premières années.) 2e édition, entièrement refondue. 12. 3 fr. 50 c. — Keferstein, H., die Verantwortlichkeit der Schule nach Seiten der gesundheitlichen Volksinteressen. (Ein Beitrag zur Frage der Entlastung unserer Jugend) (Deutsche Zeit- und Streitfragen. Herausgegeben von F. v. Holtzendorff. Heft 171. 172.) 8. Berlin, Habel. Subscriptionspreis à n. 75 Pf., Einzelpreis n. 2 M. — Schumann, J. Ch. G., unsere Schulzucht. Ein erweiterter Vortrag. 8. Neuwied, Heuser's Verlag. n. 1 M. 60 Pf. — Freudenstein, G., das Erziehungsstrafrecht in Haus und Schule, von seiner juristischen Seite betrachtet. (Blätter für populäre Rechtswissenschaft. 1. Bd. 6. Heft.) 8. Minden, Bruns. n. 1 M. 40 Pf. — Fischer, A. S., der Kindergarten. Theoretisch-praktisches Handbuch. 2. Aufl. 8. Wien Hölder. n. 3 M. 20 Pf. — Meyer, B., ein Erziehungshaus im Geiste Pestalozzi's und Fröbels. Die Anwendung des Fröbel'schen Systems in der Familie. 8. Zürich, Schmidt, Verlags-Conto. n. 60 Pf. — Hunziker, O., die Entwickelung der staatlichen Volksschule der Schweiz seit 1830. (Zugleich 3. Bd. der Geschichte der schweizerischen Volksschule.) 8. Zürich, Schulthess. n. 6 M. — —, Geschichte der schweizerischen Volksschule. 3 Bde. 8. Ebda. n. 16 M. — —, die Uebergangszeit (Helvetik, Mediation und Restauration) des Volksschulwesens der Schweiz. (Zugleich 2. Bd. der Geschichte der schweize-

rischen Volksschule.) 8. Ebenda. n. 6 M. — —, Vorgeschichte und Anfänge des Volksschulwesens in der Schweiz. (Zugleich 1. Bd. der Geschichte der schweizerischen Volksschule.) 8. Ebda. n. 4 M. — Treuge. J., der Anschauungsunterricht. Seine theoretische Begründung und praktische Ausführung. 2. Aufl. Münster, Coppenrath'sche Buchhandlung. n. 2 M. — Forchhammer, P. W., zur Reform des höheren Unterrichtswesens. 8. Kiel, Universitäts-Buchhandlung. n. 1 M. — Frick. O., das Seminarium praeceptorum an den Francke'schen Stiftungen zu Halle. Ein Beitrag zur Lösung der Lehrerbildungsfrage. 8. Halle, Buchhandlung des Waisenhauses, Verlag. n. 1 M. 20 Pf. — Verhandlungen der Directoren-Versammlungen in den Provinzen des Königreichs Preussen seit dem Jahre 1879. 13. Bd. Sechste Directoren-Versammlung in der Provinz Schlesien. 8. Berlin, Weidmann'sche Buchhandlung n. 3 M. [S. ob. Bd. XVIII. S. 634.] — Pfander, E., die Perthes'schen Reformvorschläge für den lateinischen Elementarunterricht gegenüber Theorie und Erfahrung. 8. Bern, Fiala's Buchhandlg. n. 80 Pf — Universitäts-Kalender für das Studienjahr Michaelis 1882 bis 1883 Michaelis. Herausgegeben von P. E. Richter. 16. Berlin, Baensch. n. 2 M. — Chronik der Universität Kiel. 1881. 4. Kiel, Universitäts-Buchhdlg. n. 2 M. — Fest-Chronik zur 3. Säcularfeier der Alma Julia vom 1. bis 5. Aug. 1882. 8. Würzburg, Stahel'sche Buchhandlung. n, 1 M. 40 Pf. — Universität Dorpat, die deutsche, im Lichte der Geschichte und der Gegenwart. Eine historische Studie auf dem Gebiete östlicher Culturkämpfe. 3. Aufl. 8. Leipzig, Brockhaus. n. 3 M. 50 Pf. — Perlbach, M., Versuch einer Geschichte der Universitäts-Bibliothek zu Greifswald. 1. Heft. Bis 1875. Greifswald, Bamberg. n. 2 M.

Recensionen-Verzeichniss.

Aristoteles de coelo et de generatione et corruptione rec. C. Prantl. (Jahresber. über die Fortschr. der class. Alterthumswiss. 1882, 2 v. Susemihl.)
Aristoteles Heimlichkeit. Herausg. v. W. Toischer. (Dtsche. Literaturztg. 49 v. Ph. Strauch.)
Bahnsen, der Widerspruch im Wissen und Wesen der Welt. Band 2. (Literar. Merkur III, 3 v. H. Spatzier.)
Bain, A., James Mill. (Dtsche. Literaturztg. 44 v. R. Pauli.)
Bardenhewer, O., die pseudo-aristotelische Schrift „Ueber das reine Gute". (Dtsche. Literaturztg. 48 v. F. Susemihl.)
Bastian, H. Ch., das Gehirn als Organ des Geistes. (L. C. 49.)
Bernays, Phokion. (Jahresber. üb. d. Fortschr. d. class. Alterthumswiss. 1882, 2 v. F. Susemihl.)
Biese, die Entwickelung des Naturgefühls bei den Griechen. (L. C. 46; Dtsche. Literaturztg. 47 v. J. Renner; Philol. Wochenschrift 56 v. J. Lübbert.)
Biese, wissenschaftliche Propädeutik. (L. C. 49.)
Brocher, les revolutions du droit. (Gött. gel. Anz. 46 v. E. Laas.)
Bréal, M., excursions pédagogiques. (La philosophie positive 15, 3 v. A. F. de Fontpertuis.)
Bücher, K., die Frauenfrage im Mittelalter. (Vierteljschr. f. Volkswirthschaft 77.)
Capesius, die Metaphysik Herbart's. (Z. f. Völkerpsychologie u. Sprachwiss. 14, 2 v. C. Th. Michaelis.)
Caspari, der Zusammenhang der Dinge. (L. C. 45.)

Champion, philosophie de l'histoire de France. (La philosophie positive 15, 3 v. H. de Pompery.)
Cicero de natura deorum by Mayor and Swainson. (Gött. gel. Anz. 43 v. Iwan Müller.)
Curtius, E., Alterthum und Gegenwart. Bd. 2. (L. C. 49.)
Diels, zur Textgeschichte der aristotelischen Physik. (Jahresber. üb. die Fortschr. d. class. Alterthumswiss. 1882, 2 v. F. Susemihl.)
Dreher, Beiträge zu unserer modernen Atom- und Molecular-Theorie. (Dtsche. Literaturztg. 48 v. R. Biedermann.
Edgeworth, Mathematical Physics. (Vierteljschr. f. wiss. Pi ilos. 6 v. A. Wernicke.)
Flügel, die speculative Theologie der Gegenwart. (Vierteljschr. f. wiss. Philos. 6, 4.)
Frick, O., das Seminarium praeceptorum. (Z. f. Gymnasialwesen 12 v, Erler.)
Gonne, das Gleichgewicht in der Bewegung. (L. C. 46.)
Grasberger, Erziehung und Unterricht im klassischen Alterthum. Bd. II u. III. (Philol. Anz, 10. 11 v. Rob. Pöhlmann.)
Guttmann, J., die Religionsphilosophie des Saadia. (Jüd. Litbl. 11, 48 ff.)
Haeckel, die Naturanschauung von Darwin, Goethe u. Lamarck (L. C. 51.)
Halbfass, die Berichte des Platon und Aristoteles über Protagoras. (Vierteljschr. f. wiss. Philos. 6, 4; Jahresber. üb. d. Fortschr. d. class. Alterthumswiss. 1882, 2 v. F. Susemihl.)
v. Hartmann, das religiöse Bewusstsein der Menschheit. (Theol. Litbl. 44; L. C. 50.)
Hochdanz, quaestiones criticae in Timaeum Ciceronis e Platone transcriptum. (Jahresber. üb. d. Fortschr. d. class. Alterthumswiss. 1881, 10 v. Iw. Müller.)
Jodl, F., Geschichte der Ethik. (Dtsche. Literaturztg, 44 v. G. v. Gizycki; L. C. 49.)
Kant's Reflexionen zur Anthropologie her. v. B. Erdmann. (L. C. 46.)
Kirchner, F., über das Grundprincip des Weltprocesses mit besonderer Berücksichtigung J. Frohschammers. (Voss. Ztg. 582.)
Köchly, opuscula philologica. Vol. I. II. (Dtsche. Literaturztg. 47 v. W. Dittenberger.)
Köchly, akademische Vorträge und Reden. Neue Folge. (Dtsche. Literaturztg. 47 v. W. Dittenberger.
Lange, F. A., logische Studien. (Z. f. Völkerpsychologie 14, 2 v. C. Th. Michelis.)
Lazarus, M., das Leben der Seele. 2. Aufl. 3. Bd. (L. C. 50.)
Leibniz, philosophische Schriften v. C. J. Gerhardt. Bd. V. (Dtsche. Literaturztg. 45 v. E. Laas; L. C. 48.)
Lepsius, J., J. H. Lambert. (L. C. 45.)
Lippert, Christenthum, Volksglaube und Heidenthum. (Z. f. Völkerpsychol. 14. 2 v. K. Bruchmann.)
Lotze, Grundzüge der Psychologie. (L. C. 46.)
Mainländer, Ph., die Philosophie der Erlösung. Bd. 2. (Voss. Ztg. 582.)
Martineau, J., a study of Spinoza. (Academy 547 v. Edith Simcox.)
Ostermann, W., und L. Wegner, Lehrbuch der Pädagogik. (Dtsche. Literaturztg. 43 v. E. v. Sallwürk.)
Prosch, Klinger's philosophische Romane. (L. C. 48.)
Radestock, die Gewöhnung und ihre Wichtigkeit für die Erziehung. (L. C. 50.)
Ribot, diseases of memory. (Academy 533 v. J. Burns-Gibson.)
Romundt, Vernunft und Christenthum. (L. C. 51.)
Runze, Kant's Bedeutung auf Grund der Entwickelungslehre. (L. C. 51.)

Rusch, de Posidonio Lucreti Cari auctore in carmine de rerum natura VI. (Philol. Wochenschr. 47.)
Sasse, E., das Zahlengesetz in der Völker Reizbarkeit. (Z. f. Völkerpsychol. u. Sprachwiss. 14, 2 v. C. Th. Michaelis.)
Sauppe, H., quaestiones Lucretianae. (Jahresber. üb. d. Fortschr. der class. Alterthumswiss. 1881, 10 v. A. Brieger.)
Schmidt, L., die Ethik der alten Griechen. 2 Bde. (Academy 546 v. Franklin T. Richards; Dtsche. Literaturztg. 44 v. G. v. Gizycki.)
Schneider, W., der neuere Geisterglaube. (Dtsche. Literaturztg. 50 v. H. Spitta.)
Schrader, W., Erziehungs- und Unterrichtslehre. 4. Aufl. (Dtsche. Literaturztg. 50 v. v. Sallwürk.)
Schultz, Erh., über das teleologische Fundamentalprincip der allgemeinen Pädagogogik. (L. C. 50.)
Schuppe, W., erkenntnisstheoretische Logik. (Gött. gel. Anz. 48 v. C. Ueberhorst.)
Schuppe, W., Grundzüge der Ethik und Rechtsphilosophie. (Dtsche. Literaturztg. 44 v. G. v. Gizycki.)
Schuppe, W., das metaphysische Motiv. (Dtsche. Literaturztg. 44 v. G. v. Gizycki.)
Schwegler, Geschichte der griechischen Philosophie, herausg. v. Köstlin. 3. Aufl. (Philol. Anz. 10. 11 v. F. Kern.)
Semmig, Cultur- und Literaturgeschichte der französischen Schweiz und Savoyens. (L. C. 50.)
Sommer, H., über das Wesen und die Bedeutung der menschlichen Freiheit. (Dtsche. Literaturztg. 43 v. E. Laas.)
Sommer, H., der Pessimismus und die Sittenlehre. (Dtsche. Literaturztg. 43 v. E. Laas.)
Soury, J., philosophie naturelle. (Dtsche. Literaturztg. 45 v. A. Riehl.)
Spencer, H., die Principien der Psychologie v. B. Vetter. (Dtsche. Literaturztg. 43 v. H. Cohen.)
Spinoza's unvollendete lateinische Abhandlungen, herausg. v. Ginsberg. (L. C. 48.)
Stein, die Willensfreiheit. (L. C. 51.)
Stewart, J. A., english manuscripts of the Nicomach Ethics. (Philol. Anz. 10. 11 v. F. Susemihl.)
Stölzle, R., die Lehre vom Unendlichen nach Aristoteles. (Jahresber. üb. d. Fortschr. d. class. Alterthumswiss. 1882, 2 v. F. Susemihl)
Stricker, S., Studien über die Bewegungsvorstellungen. (L. C. 51.)
Teichmüller, literarische Fehden im 4. Jahrhundert. (Jahresber. über d. Fortschr. d. class. Alterthumswiss. 1882, 2 v. F. Susemihl.)
Vaihinger, Commentar zu Kant's Kritik der reinen Vernunft I, 2. (Literar. Merkur III, 6 v. H. Spatzier.)
Wallace, outlines of the philosophy of Aristotle. (Jahresber. über d. Fortschr. d. class. Alterthumswiss. 1882, 2 v. F. Susemihl.)
Walter, J., zum Gedächtniss Kant's. (L. C. 45 v. V..r.)
v. Wegele, Geschichte der Universität Würzburg. (Gött. gel. Anz. 44. 45 v. G. Waitz.)
Wernicke, H., der ewige Grund. (L. C. 48.)
Windelband, W., Geschichte der neueren Philosophie. Bd. 1. 2. (Gött. gel. Anz. 43 v. C. Sigwart.)
Zillgens, de praedicamentorum qnae ab Aristotele auctore categoriae nominabantur, fonte atque origine. [Jahresber. üb. d. Fortschr. der class. Alterthumswiss. 1882, 2 v. F. Susemihl.

Aus Zeitschriften.

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Gegründet von J. H. von Fichte, redigirt unter Mitwirkung von Dr. A. Krohn und Dr. J. Thiele von Dr. H. Ulrici, Halle. Neue Folge. Bd. 81. Heft 2. Dr. J. Kreyenbühl, Die Teleologie als Weltanschauung. — Prof. Dr. O. Caspari, Herbart's Realismus und das Problem der Idee als Musterbild mit Rücksicht auf Robert Zimmermann's Anthroposophie. — Dr. B. Münz, Die vorsokratische Ethik. — Dr. E. Zöller, Die philosophischen Forschungen in Schweden. — Recensionen. — H. Ulrici, Anthropologische Vorträge, J. Henle. — C. Jentsch, Das religiöse Bewusstsein der Menschheit im Stufengang seiner Entwicklung v. Ed. v. Hartmann. — Prof. Dr. Rabus, Die Hauptpunkte der Metaphysik v. Fr. Kirchner. — Von demselben, Kleine Schriften v. Christoph Sigwart. — Dr. Neudecker, Katechismus der Logik v. Dr. Fr. Kirchner. — Dr. E. Dreher, Beiträge zu unserer modernen Atom- und Molekulartheorie auf kritischer Grundlage. — Bibliographie.

Mind. A quarterly review of psychology and philosophy. London, Williams and Norgate Nr. XXIX. January 1883. The Editor, Psychology and Philosophy. — A. Sidgwick, Propositions with a View to Proof. — Prof. Bain, On some Points in Ethics. — H. Sidgwick, A Criticism of the Critical Philosophy. — Notes and Discussions. — Critical Notices. — New Books. — Correspondence. — Miscellaneous.

The Journal of speculative philosophy. Ed. by W. T. Harris. 1882, April. Vol. XVI. Nr. 2. The Editor, Hegel's Four Paradoxes. — M. Tuthill, Use, Beauty, Reason. — H. K. H. Delff, Dante's Epochs of Culture. — R. A. Holland, Philosophy in Relation to Agnosticism and to Religion. — L. F. Soldan, Hegel on the Absolute Religion. — E. D. Mead, Hegel's Philosophy of the State. — J. Dewey, The Metaphysical Assumption of Materialism. — Notes and Discussions. — Book Notices. — Books Received.

Revue philosophique de la France et de l'Etranger. Dir. par Th. Ribot. Paris, G. Ballière et Co. 1882. Nr. 12. A. Fouillée, Les nouveaux expédients en faveur du libre arbitre. — P. Tannery, Histoire du concept de l'infini au 6e siècle avant J.-C. — F. Paulhan, Les conditions du bonheur et l'évolution humaine. — Analyses et comptes-rendus: W. Graham: The Creed of science, religious, moral and social. — Lazarus: Das Leben der Seele in Monographien (3e vol.). R. Falckenberg: Grundzüge der Philosophie des Nicolaus Cusanus. — Revue des Périodiques étrangers: Rivista di filosofia scientifica. — La filosofia delle scuole italiane. — Rassegna critica. — Rivista sperimentale di freniatria. 1883. Nr. 1. Lévêque (Ch.). L'esthétique musicale en France. — III. Psychologie de l'orchestre et de la symphonie. — Séailles (G.). Philosophes contemporains: M. J. Lachelier. — Tarde (G.). La statistique criminelle du dernier demi-siècle. — Notes et Discussions: P. Tannery et A. Fouillée; La liberté et le temps. — Analyses et comptes-rendus: J. Watson: Kant and English critics, a comparison of critical and empirical philosophy. — Romanes: Animal intelligence. — Revue des périodiques anglais: Mind: The Journal of speculative philosophy. — The scottish Review. — Correspondance: L. Dauriac: Sur la mémoire de l'intonation.

La Filosofia delle scuole italiane, rivista bimestrale diretta da E. Mamiani e L. Ferri. Roma, Vol. XXIV. 3a. B. Labanca, Il problema della filosofia cristiana. — G. Fontana, Le basi della morale di H. Spencer. — L. Ferri, Petrarca e il suo influsso sul pensiero del rinascimento. — Bibliografia: 1. F. Dini. — 2. P. E. Castagnola. — 3. A. Velar-

dita. 4. L. Mabilleau. — 5. Romualdo Babba. — 6. D. Berti. — 7. R. Mariano; Recenti pubblicazioni. — Annunzii. — Indice del volume.

Vol. XXV. 1a. B. Labanca, Il problema della filosofia cristiana. — T. Mamiani, Del massimo problema in psicologia. — Ant. Martinazzoli, Dell' insegnamento della Filosofia nei Licei. — I. Ciavarini Doni, T. Mamiani e la questione dei Proletarj. — A. Chiappelli, Il dubbio di Socrate sulla immortalità. — Bibliografia: 1. Th. Ribot. — 2. G. Borelli. — Recenti pubblicazioni.

Vol. XXV. 2a. L. Ferri, Dottrina aristotelica del bene e sue attinenze. — T. Mamiani, Della rinomanza degli scrittori in ordine al processo civile. — T. Ronconi, Della filosofia baconiana. — T. Mamiani, Filosofia giuridica. — T. Mamiani, Dei problemi sociali. — Bibliografia: 1. S. Talamo. — 2 Seoane. — 3. S. Cassarà. — 4. Giovanni Scalzuni. — Notizie. — Recenti pubblicazioni.

Vol. XXVI. 1a. L. Ferri, Un nuovo libro sulla coscienza. — B. Labanca, Le distrazioni mentali. — P. d'Ercole, L'ente possibile, ossia la base filosofia di A. Rosminí. — T. Mamiani, Intorno alla sintesi ultima del sapere e dell' essere, terza lettera al prof. Bertinaria. — T. Ronconi, Lettera all' illustre sig. conte Terenzio Mamiani, sulle induzioni che J. Stuart Mill dice improprie; T. Mamiani, Marsilio da Padova riformatore politico e religioso del secolo XIV; studiato da Labanca e Padova, 1882. — T. Mamiani, Primo concetto d'un congresso di filosofi italiani nel prossimo anno 1883. — Bibliografia: 1. L. Bourdeau. — 2. T. Mamiani. — Recenti pubblicazioni.

Vol. XXVI. 2a G. Barzellotti L'idealismo di Arturo Schopenhauer e la sua dottrina della percezione. — T. Davidson, Rosmini falsamente accusato dinanzi a Leone XIII. — T. Mamiani, Osservazioni sull' articolo che antecede. — P. Ragnisco, Il Principio di contraddizione in Aristotele. — C. Cantoni, Lettera a Terenzio Mamiani. — T. Mamiani, Filosofia guiridica. — A. Chiapelli, Panezio di Rodi e il suo giudizio sulla autenticità del Fedone. — T. Mamiani, Ancora del primo fatto e del primo vero.

Miscelle.

Der Professor der Philosophie Dr. A. Lutterbeck in Giessen, welcher in früheren Jahren Mitarbeiter der Philosophischen Monatshefte gewesen war, ist nach kurzer Krankheit am 1. d. M gestorben. Wenige Tage später starb ebenfalls in Giessen und nach kurzer Krankheit, der Professor der Philosophie Dr. E. Bratuscheck, in den Jahren 1872—1878 Mitredacteur der Philosophischen Monatshefte.

Aus unserem Verlage empfehlen wir eine neue Photographie

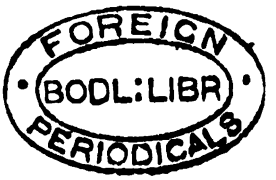
Immanuel Kant's

nach dem in unserem Besitze befindlichen **ältesten Original-Portrait** aus jüngeren Jahren.

Preis: Cabinet 1.50 Mk., in Quart 6 Mk., in Rahmen 9 und 11 Mk.

Graefe & Unzer, Buchhandlung,
Königsberg i. Pr.

Druck von P. Neusser in Bonn.



Eine unbeachtet gebliebene Quelle zur Entwicklungsgeschichte Kant's.

In der Einleitung zu den anthropologischen Reflexionen Kant's habe ich (S. 58) darauf aufmerksam gemacht, dass wir in der sehr selten gewordenen Ausgabe Dr. Chr. Starkes von „Kant's Menschenkunde oder philosophische Anthropologie nach handschriftlichen Aufzeichnungen" 1831 [1]) eine Quellenschrift besitzen, die Kant hinsichtlich der Lehre vom Verstande noch auf dem Standpunkt des kritischen Rationalismus der Dissertation von 1770 zeigt. Nach dem dort Erörterten ist wahrscheinlich, dass wir in jener Ausgabe eine Nachschrift der ersten anthropologischen Vorlesung Kant's, aus dem Winter 1773, vor uns haben. Leider trifft das Licht, das dieselbe für diese sonst nur wenig erhellte Zeit der Entwicklung des Philosophen gewährt, nicht alle Theile des Kantischen Lehrgebäudes in gleicher Weise. Gerade über die theoretische Philosophie, die in jener Periode sich in stärkster Gährung befindet, erhalten wir durch sie nur ganz geringen Aufschluss.

Um so werthvoller ist die Hilfe, die uns gerade für dieses Gebiet und ungefähr die gleiche Zeit durch eine längst veröffentlichte, aber bisher nur wenig, und so weit ich gesehen habe, stets unkritisch benutzte Schrift geboten wird. Es sind dies „Kant's Vorlesungen über die Metaphysik", die Pölitz, „aufgemuntert durch den Beifall", den seine

1) Wohl zu unterscheiden von der durch denselben Herausgeber im gleichen Jahre besorgten Ausgabe von J. Kant's Anweisung zur Menschen- und Weltkenntniss.

Ausgabe der Kantischen Vorlesungen über die philosophische Religionslehre gefunden hatte, im Jahre 1821 veröffentlicht hat.

Pölitz berichtet in der Vorrede, dass seiner Ausgabe drei Nachschriften von Vorlesungen Kant's über Metaphysik zur Grundlage dienen, die in zwei Manuscripten vereinigt waren. Das eine dieser beiden sei „zugleich mit der Logik . . . im Jahre 1788 nachgeschrieben, und von einer zweiten Hand im Jahre 1789 oder 1790 auf dem breiten Rande theilweise berichtigt, mehr aber noch erweitert und ergänzt worden". Das zweite, das „im Ganzen ausführlicher und reichhaltiger war", zeige sich „der Schrift nach als das ältere", sei jedoch „ohne Angabe des Jahres, in welchem dasselbe in Kant's Vorlesungen nachgeschrieben ward". In beiden aber habe sich „Kant durchgehends an dieselbe Aufeinanderfolge der Gegenstände und an dieselben Grundsätze" gehalten, so dass „die wenigen vorgefundenen Variationen entweder nur die zur Erläuterung beigebrachten Beispiele oder unbedeutende Modificationen betrafen". Aus dem ersteren dieser Manuscripte sei „zunächst die Einleitung und die Ontologie entnommen"; das letztere dagegen liege „zunächst bei der Darstellung der Kosmologie, der Psychologie und der rationalen Theologie zum Grunde".

Diese Angaben sind auch in der Hauptsache [1]) unzutreffend. Die Ausführungen nämlich der letztgenannten metaphysischen Disciplinen lassen so vielfache und charakteristische Abweichungen von Kant's späteren kritischen Lehren erkennen, dass wir annehmen müssen, die Nachschrift, der sie entnommen sind, stamme aus den siebziger Jahren.

Zu den auffälligsten Abweichungen gehören die Lehrmeinungen, die der Periode des kritischen Rationalismus Kant's angehören, wie ihn uns die Dissertation von 1770 kennen lehrt.

---

1) Ungenau ist die Zeitbestimmung des kürzeren Manuscripts. Kant hat über Metaphysik in den Wintern 1788/89, 1789/90 und nach aller Analogie auch 1790/91 gelesen (das Vorlesungs-Verzeichniss dieses Semesters fehlte in den von mir durchgesehenen Exemplaren), während nach Pölitz' Worten an die Sommer-Semester 1788, 1789 oder 1790 zu denken wäre, in denen Kant Logik vortrug.

Einen Anklang an die Anfangsausführungen dieser Schrift finden wir bereits am Beginn der Kosmologie S. 80 f. Hier wie dort ist die Welt ein *totum substantiale* (S. 81 = Kant's W. ed. Hartenstein II, 398 f., 414, 416), dessen Hauptstücke durch Materie, Form und Allheit gegeben werden; denn die Erörterung S. 82 f. lässt keinem Zweifel darüber Raum, dass die Allheit als ein selbständiges drittes „Stück" gilt, obgleich uns hier nur zwei derselben, d. i. Materie und Form, als coordinirt aufgezählt werden.

Den gleichen Standpunkt treffen wir in den Ausführungen über die Verstandeserkenntniss. So erfahren wir S. 158 f.: „Allein wenn wir[1]) den Verstand negativ definiren, im Gegensatze[2]) mit der Sinnlichkeit, so ist der Verstand ein Vermögen, Dinge unabhängig von der Art, wie sie uns erscheinen, zu erkennen[3]). Der Verstand ist aber das Vermögen, Dinge zu erkennen, so wie sie sind, und zwar „Dinge zu erkennen, so wie sie sind, durch Begriffe und[4]) Reflexion, also bloss discursiv." Nun ist „die Vernunft nur der Verstand *a priori*" (194, 160). Der „reine[5]) Gebrauch der Vernunft" also „ist, der auf Gegenstände geht, die gar nicht Gegenstände der Sinne sind . . ., wo[6]) die Regel nicht durch die Erfahrung bestätigt wird" (163). Die „Erkenntnisse von den Gegenständen, sofern wir gar nicht von den Sinnen afficirt werden", geschehen daher durch „intellectuale"[7]) oder „transscendentale" Begriffe (145, 159, 326).

Die so bestimmte Vernunfterkenntniss lehrt uns, so sehen wir weiter, die Welt als ein Ganzes von zufälligen Substanzen

---

1) In dem unten zu charakterisirenden Königsberger Manuscript heisst es statt dessen: „Wenn wir aber . . ."

2) A. a. O. Gegensatz.

3) A. a. O. folgt: „Die Sinnlichkeit ist das Vermögen, Dinge zu erkennen, so wie sie erscheinen."

4) A. a. O.: „und durch".

5) Kant unterscheidet S. 162 f. trotz der obigen Definition der Vernunft noch einen reinen und einen empirischen Gebrauch derselben.

6) Die Worte: „wo . . . . wird" fehlen in dem bereits citirten Manuscript.

7) Bei Pölitz „intellectuelle" und selten „intellectuale", in dem Manuscript, so weit ich verglichen, nur das letztere.

kennen: „die *partes constitutivae* des Universums [1]) als absolute erste Theile sind einfache Theile oder Substanzen." Nicht die Körper also sind die Baustücke der Welt; denn „Materie ist auch keine Substanz, sondern nur ein Phänomenon der Substanz", etwas was wir als „Bleibendes [2]) in der Erscheinung nur *per analogiam* Substanz nennen" (104, 81 f., 109 f.). Eine Vielheit zufälliger Substanzen, die Materie der Welt, gibt jedoch noch kein Weltganzes. Ein solches erfordert ebensowohl eine Form, welche durch „wechselsweise [3]) Verbindungen und Wirkungen" der Substanzen bedingt ist. „Alle Substanzen in der Welt stehen demnach im *commercio*" (82 f.). Die Möglichkeit dieser Wechselwirkung aber ist „durch das blosse [4]) Dasein der Substanzen" noch nicht gegeben; auch nicht durch das Dasein derselben im Raum; denn „der Raum ist ein Phänomenon der allgemeinen Verknüpfung der Welt; und von dieser Verknüpfung durch den Raum wollen wir eben den Grund haben" [5]). Sie beruht vielmehr darauf, dass alle Substanzen „durch Einen sind [6]) und von Einem abhängen", und zwar ist es „der einzige Grund, die Verknüpfung der Substanzen durch den Verstand einzusehen, sofern wir die Substanzen anschauen, als lägen [7]) sie allgemein in der Gottheit" (109 f.). Dass in diese Erkenntniss durch intellectuale Begriffe die Begriffe der Zeit und des Raumes nicht hineinkommen dürfen, liegt zu Tage (326 f.). Da ferner die intellectualen Begriffe rein formal sind (145), so folgt, dass unsere Erkenntniss dieser verstandesmässigen Wechselwirkung nur eine symbolische sein kann. Eine solche nämlich ist „eine Verstandeserkenntniss, welche indirect intellectual ist,

1) A. a. O.: „Universi".

2) A. a. O. statt: „das Bleibende" vielmehr: „das Beharrliche". In demselben Zusammenhang S. 104 fehlt bei Pölitz hinter: „nennen wir Substanz" der Satz: „Substanz ist eigentlich das erste Subject".

3) A. a. O.: wechselseitige.

4) A. a. O.: das Dasein der Substanzen.

5) In demselben Zusammenhang S. 111 ist statt „der Raum würde uns" wie bei Pölitz steht, vielmehr wie a. a. O. „der Bauer" u. s. w. zu lesen.

6) A. a. O. fehlt „sind".

7) A. a. O.: „liegen".

und durch ein Analogon der sinnlichen Erkenntniss hervorgebracht, aber durch den Verstand erkannt wird" (154) [1]). Wenn wir daher „die Verknüpfung der Substanzen, die dadurch besteht, dass Gott allen Dingen gegenwärtig ist, sinnlich vorstellen, so können wir sagen, der Raum ist das Phänomenon der göttlichen Gegenwart" [2]), oder auch: „der Raum ist als Phänomenon die unendliche Verknüpfung [3]) der Substanzen unter einander" (113, 338 f.).

Von dem so gewonnenen Standpunkt aus wird ersichtlich, dass „die Erkenntniss von Gott das Ziel und die Endabsicht der Metaphysik ist", dass die letztere also als eine Wissenschaft bestimmt werden könnte, „in [4]) der wir untersuchen, ob wir eine Ursache der Welt einzusehen im Stande sind". In diesem Sinne ist die Metaphysik denn auch (wie andrerseits die Moral) eine analytische Disciplin (136), und zwar nicht blos in der rationalen Theologie, sondern ebenso

---

1) Da sich in dem Absatz S. 153 f., dem dieses Citat angehört, bei Pölitz eine grobe Verwirrung findet, so schreibe ich im Nachstehenden den abweichenden Wortlaut des Manuscripts ab: „Von dem Vermögen der Gegenbildung oder der *facultate characteristica* müssen wir etwas ausführlicher reden: Eine Vorstellung die als ein Mittel der *reproduction* durch *Association* dient, ist ein Charakter; aber eine Vorstellung, die als Mittel der *Intellectualitaet* dient, ist ein *Symbolum*. Worte haben an sich selbst keinen Verstand, sondern dienen nur andere Vorstellungen durch *Association* hervorzubringen und das sind Charaktere. Dagegen giebt es Mittel der *Intellection*, und das sind *Symbola*. Die mehresten *symbo*lischen Vorstellungen kommen bey der Erkenntniss von Gott vor. Diese sind insgesamt *per analogiam, i. e.* durch eine Uebereinstimmung des Verhältnisses z. E. Die Sonne war bey allen Völkern ein *Symbolum*, eine Vorstellung der göttlichen Vollkommenheit; indem sie in dem grossen Weltbau allenthalben gegenwärtig ist, vieles erhält, Licht und Wärme hat, ohne welches zu empfangen" u. s. w. Im Folgenden sind nur geringe Abweichungen in der Handschrift. So statt S. 154 Z. 14: Nationen — Völker; Z. 15 folgt hinter: erlaubt ist — wo wir keinen *intuitum* haben; Z. 19 f. statt: in dem Zeichen ... bei der discursiven Erkenntniss — in den Zeichen ... bei discursiven Eskenntnissen. Sogar der Irrthum Z. 8, wo statt „logisch" vielmehr „symbolisch" stehen muss, ist beiden Quellen gemeinsam.

2) A. a. O.: Allgegenwart.

3) A. a. O. ungleich zutreffender: das Phänomenon der unendlichen Verknüpfung.

4) A. a. O.: aus.

auch in der rationalen Kosmologie und Psychologie, wie dies besonders für die letztere Disciplin aus jeder Seite der Ausführungen S. 196 f. erhellt.

Diese Erörterungen, denen noch anderes, z. B. die Andeutungen der Methode *circa sensitiva et intellectualia in metaphysicis* zur Seite gestellt werden könnte, tragen den Zusammenhang mit den Lehren der Dissertation in dem Masse zur Schau, dass es überflüssig war, auf das einzelne Analoge in der letzteren Schrift zu verweisen.

Den gleichen Zusammenhang wie die kosmologischen, psychologischen und rationaltheologischen Ausführungen bei Pölitz bekunden die ontologischen Darlegungen in der Königsberger Nachschrift der Kantischen Vorlesung, deren in den Anmerkungen bereits gedacht ist. Es ist dies ein undatirtes Manuscript von 443 Seiten in 4° [1]), das als Bestandstück der Gotthold'schen Bibliothek „in den letzten fünfziger Jahren" an die Königsberger Königl. und Universitätsbibliothek gekommen ist. Dasselbe, unzweifelhaft eine Reinschrift, steht zu dem Pölitz'schen Text in auffallendem Verhältniss. Im Wesentlichen wörtlich stimmen mit demselben die Ausführungen überein, die Pölitz dem umfangreicheren, undatirten seiner Manuscripte entnommen hat [2]); ferner von der Ontologie: die Schlussabschnitte S. 75—80, der Schluss des Artikels „Vom Veränderlichen und Unveränderlichen" [3]), endlich der kurze Artikel

---

1) Auf der ersten Seite steht unter einer Preisnotiz: C. C. v. Korff, beides, wenn ich recht schätze, nicht von der Hand der Nachschrift.

2) Ich habe vollständig collationirt ausser den oben erwähnten Abschnitten der Ontologie: S. 80—115, 133—137, 145—146, 153—159, 163, 262—263, 326, sowie alle in diesem Aufsatz verwertheten Citate; von dem Rest, d. i. von S. 180—443 des Manuscripts, habe ich den Anfangssatz jeder Seite des letzteren mit dem Pölitz'schen Text verglichen, im Ganzen also noch rund 250 zufällig herausgegriffene Sätze collationirt. Es ergab sich, dass bis weit in die transscendentale Theologie die Uebereinstimmung den gleichen Charakter bewahrt, und späterhin nur insofern eine andere wird, als Auslassungen im Pölitz'schen Text häufiger eintreten; meist z. B. fehlen die Kapitelüberschriften von Pölitz. Die umfangreichsten Auslassungen wie S. 318 P. = S. 412 M. und S. 295 P. = S. 362 M. betragen jedoch nur etwa eine halbe Seite des Manuscripts.

3) P. 48: Ein identischer Satz hat. . . .

„Vom Zustande“ [1]). Dennoch finden sich im Einzelnen so zahlreiche kleine Variationen des Ausdrucks, so viele Auslassungen, endlich auch einzelne Zusätze bei Pölitz, dass der nächstliegende Gedanke, die Königsberger Handschrift biete das ausführlichere Manuscript von Pölitz selbst, durchaus unzulässig wird [2]). Es bleibt vielmehr, wie mir scheint, nur die Annahme übrig, dass beide Nachschriften derselben Vorlesung Kant's entstammen. Vorausgesetzt muss dabei werden, dass Kant hinreichend langsam gesprochen habe, um einem geübten Zuhörer ein nahezu vollständiges Mitschreiben zu ermöglichen, dass ferner beide Zuhörer dem Gedankengange ungefähr gleich gut haben folgen können [3]), dass endlich Derjenige von ihnen, dem das Pölitz'sche Manuscript zuzurechnen ist, die Wiedergabe der Beispiele, sowie besonders der Beziehungen auf den „Autor“, d. i. Baumgarten, meist für unnöthig gehalten hat [4]). Diese Annahmen stehen jedoch, so weit sie allgemein gelten, mit den Berichten bei *Jachmann* 28 f., *Borowski* 84, 166, 186 f. und *Rink* 46 nicht in Widerspruch.

In den ontologischen Ausführungen nun dieses Manuscripts lesen wir ebenfalls: „Was ich am Körper wahrnehme, ist keine Substanz; denn die Substanz ist das erste Subject, dem alles inhäriret. Wären die Körper *composita substantialia*, so könnte es nicht geleugnet werden, dass sie aus einfachen Theilen bestehen. . . Die Materie ist eine Grunderscheinung aller Erscheinungen, aber noch keine Substanz, denn die ist das, was die Sache an sich selbst ist“ (M. 91 f.). In demselben Zusammenhang heisst es: „Wir können uns durch den Ver-

1) P. 57: Einem nothwendigen Wesen kann. . . .

2) Auf eine Anfrage in Leipzig ist mir die freundliche Auskunft zu Theil geworden, dass „weder die *Bibliotheca Poelitziana*, noch auch die mit dieser vereinigte Stadtbibliothek die von Pölitz für diese Ausgabe benutzten Manuscripte“ besitzt, dass ferner „ebenso wenig in dem 1839 gedruckten Catalog der *Poelitziana* die geringste Spur über den Verbleib der beiden Handschriften aufgefunden worden sei“.

3) Die zahlreichen einzelnen kleineren Versehen u. s. w. sind nahezu gleich zwischen beiden vertheilt.

4) Die meisten dieser Beziehungen fehlen bei Pölitz.

stand Gegenstände gedenken wie sie sind, ohne in Betrachtung zu ziehen, was für ein Verhältniss die Dinge auf unsere Sinne haben: Ich denke mir den Gegenstand real als Ursache, als Wirkung, als Substanz, das wird alles durch den Verstand gedacht" (M. 94). Ebenso erfahren wir auch hier: „Die ganze Moral besteht in analytischen Urtheilen" (M. 24).

Dennoch würde es voreilig sein, zu schliessen, dass der Standpunkt aller der bisher charakterisirten Ausführungen derselbe sei, wie der in der Dissertation von 1770.

Auf eine spätere Zeit werden wir schon durch die Erklärung S. 92, die im Manuscript S. 96 in anderem Zusammenhang ein Correlat hat, hingewiesen, dass die Zeit die Form des innern Sinns sei. Diese Bestimmung findet sich noch nicht in der Dissertation, obgleich sie in derselben bereits naheliegend erscheint [1]), denn dort heisst es (§ 15) *tempus statum concernit, inprimis repraesentativum*, daher denn „alle Bewegungen und alle inneren Vorgänge nur im Zusammenhang mit den Axiomen der Zeit erkennbar sind" (§ 14). Erst in dem Briefe an Herz vom Anfang 1772 ist die spätere Fassung gewonnen (K. W. VIII. 693). „Es ist kein Zweifel", heisst es dort, „dass ich nicht meinen eigenen Zustand unter der Form der Zeit gedenken sollte, und dass also die Form der innnern Sinnlichkeit mir nicht die Erscheinung von Veränderungen gebe".

Noch zwei andere Correlate werden uns zu den Ausführungen dieses Briefes geboten.

Die erste derselben trifft ebenfalls „den Missverstand" der Lehre von der Idealität der Zeit hinsichtlich der Veränderung. „Die Ursache" nämlich, dass man nicht Analoges gegen die Idealität des Raums einwendet, liegt nach Kant darin, „weil man wohl bemerkt, dass man in Ansehung äusserer Dinge aus der Wirklichkeit der Vorstellungen auf die der Gegenstände nicht schliessen kann, bei dem innern Sinne aber ist das Denken oder das Existiren des Gedankens und meiner selbst einerlei" (a. a. O.). Diese

1) Das Gleiche gilt von M. Herz' Betrachtungen aus der speculativen Weltweisheit 1771, S. 45—58.

Argumentation ist der Kritik des vierten Paralogismus in der ersten Auflage des kritischen Hauptwerks ebenso entgegengesetzt, wie sie den Ausführungen der rationalen Psychologie bei Pölitz entspricht. In den „Einleitenden Begriffen" zu der letzteren wird zwar gleichfalls behauptet: „Die Erfahrungsseelenlehre des innern Sinnes ist die Erkenntniss der Erscheinungen [1]) desselben so wie die Körper Erscheinungen des äussern [2]) Sinnes sind" (128); und ähnlich später (225): „an der Seele kennen wir keine anderen Kräfte, als deren Wirkungen Phänomena des innern Sinnes sind". Andrerseits aber erfahren wir, die rationale Psychologie habe als empirische Grundlage das Dasein der Seele, die Natur derselben aber sehe sie *a priori* ein (128, 199, 238): „Ich bin, das fühle ich und schaue mich unmittelbar an. Dieser Satz hat also eine Zuverlässigkeit der Erfahrung" (100), und zwar: „Ich selbst schaue mich an, die Körper aber nur so, wie sie mich afficiren" (101); er gibt also „den einzigen Fall, wo wir die Substanz unmittelbar anschauen können". „Der blosse Begriff vom Ich . . . sofern er das Object des innern Sinnes (des Bewusstseins seiner selbst, 218) ausdrückt und es unterscheidet, ist daher 1) das Fundament" des Begriffs der Substantialität: das Ich drückt das Substantiale aus [3]), wohlgemerkt, „nicht allein die Substanz, sondern auch das Substantiale selbst"; derselbe ist 2) das Fundament des Begriffs der Immaterialität: das Ich ist immateriell, weil „es im Raume [4]) gegenwärtig ist, ohne einen Raum einzunehmen und ohne undurchdringlich zu sein"; er ist 3) das Fundament des Begriffs der Simplicität: das Ich ist „absolute Einheit", denn „viele Substanzen können nicht zusammen [5]) eine Seele ausmachen" (133 f., 201—214). Aus demselben Begriff lässt sich endlich die transscendentale Freiheit erschliessen, und zwar nicht blos die unseres Willens; vielmehr kann jene nur „hernach wohl auf den freien Willen angewandt werden"

1) Im Manuscript: Erscheinung.
2) A. a. O.: innern.
3) A. a. O.: die Substantialität.
4) A. a. O.: Raum.
5) A. a. O.: zusammen können nicht.

(208). Der skeptische oder problematische Egoismus und Idealismus bleibt daher bestehen: „Ganz gewiss ist nur, dass ich bin; ich fühle mich selbst, ich weiss gewiss, das ich bin; aber mit eben solcher Gewissheit weiss ich nicht, dass andere [1]) Wesen ausser mir sind."

Man sieht hieraus: die Paralogismen der rationalen Psychologie sind noch nicht gefunden: das Ich an sich wird uns durch Anschauung oder Gefühl gegeben [2]); die Begriffe des innern Sinnes, des Selbstbewusstseins, der Anschauung und des Gefühls laufen unbestimmbar in eins zusammen; der innere Sinn gibt nicht dieselbe Phänomenalität seiner Gegenstände wie der äussern.

Inwieweit diese Bestimmungen schon dem Gedankenkreis der Dissertation angehören, muss unentschieden bleiben, da die letztere auf solche psychologischen Probleme nicht eingeht. Es kann nur behauptet werden, dass sie denselben nirgends durch einen Widerspruch stören würden. Anders verhält es sich mit dem zweiten Correlat zu dem Brief an Herz von Anfang 1772, der S. 131 citirten negativen Definition des Verstandes als eines Vermögens, „Dinge unabhängig von der Art, wie sie uns erscheinen, zu erkennen." Dieselbe entspricht dem Gegensatz vom *finis elenchticus* und *finis dogmaticus*, wie ihn die Dissertation § 9 bestimmt keineswegs, steht aber auf gleichem Boden wie die Aeusserung Kant's an Herz, dass er sich in jener Schrift „damit begnügt" habe, „die Natur der Intellectual-Vorstellungen blos negativ auszudrücken. dass sie nämlich nicht Modificationen der Seele durch den Gegenstand wären" (W. VIII. 689). Es liegt nahe, aus dem Umstand, dass diese Fassung an Herz als ein Gegenstand des Selbstvorwurfs erscheint, während bei Pölitz von einem solchen nichts zu finden ist, darauf zu schliessen, dass die hierhergehörigen Ausführungen bei letzterem einer früheren Zeit entstammen als der Brief. Ein solcher Schluss bliebe jedoch mit anderen Erörterungen der „Vorlesungen" auf die Dauer unvereinbar.

1) A. a. O.: auch andere.

2) Die bisher unverstandene Anmerkung auf S. 136 der Prolegomenen erhält erst hierdurch die rechte Beleuchtung.

Die bisher verwertheten Gedanken nämlich geben ein nur unvollständiges Bild der Ausführungen des zweiten Pölitz'schen Manuscripts. Sie bilden vielmehr nur die Glieder einer Reihe, die mit solchen einer zweiten Reihe von anscheinend conträr entgegengesetzter Beschaffenheit auf das engste verschlungen sind [1]).

So lesen wir: „Alle Begriffe und Grundsätze sind immanent; sie schöpfen ihre Quelle zwar nicht aus der Erfahrung, aber ihr Gebrauch hat eine immanente Gültigkeit" (M. 19). Es sind daher „alle obersten Grundsätze des Verstandes *a priori* allgemeine Regeln . . . wie die Erscheinungen unter einander zu verknüpfen sind" (P. 156). „Unsere transscendentalen Begriffe gehen nicht weiter, als uns die Erfahrung leitet, sie dirigiren nur die Erkenntniss *a posteriori*" (P. 199). Also „alle Gegenstände unserer Erkenntnisse sind Gegenstände der Erfahrung, und was kein Gegenstand der Erfahrung ist, was uns nicht durch die Sinne gegeben ist, das ist auch kein Gegenstand für uns" (M. 29). Der Beweisgrund liegt darin, dass „unsere Vernunft kein Urbild, sondern ein Ektypon ist" (M. 19), dass also die „synthetischen Principien", weil sie „die Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung enthalten, auch die Bedingung der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung sind" (M. 30 f.). „Die Gegenstände müssen conform sein den Bedingungen [2]), unter denen sie erkannt werden können; das ist die Natur des menschlichen Verstandes" (S. 156). Die synthetischen Principien sind also zugleich *a priori* und objectiv (M. 30). Der Gebrauch derselben würde demnach transscendent sein, wenn durch sie „Jemand Eigenschaften der Dinge sollte ausmachen, die sich gar nicht auf den Gebrauch der Erfahrung bezögen" (M. 19). Wenn ich daher den Verstand „im Gegensatze [3]) mit der Sinnlichkeit betrachte, so weiss ich doch nicht (wenn nämlich [4]) die Sinnlichkeit Dinge

1) Ich ziehe im Folgenden die Ontologie des Königsberger Manuscripts in die Darstellung hinein. Die Citate aus derselben sind durch ein M. gekennzeichnet. die aus Pölitz' Ausgabe dagegen durch ein P.

2) A. a. O.: den Bedingungen conform sein.

3) A. a. O.: Gegensatz.

4) Fehlt a. a. O.

erkennt, so wie sie erscheinen, der Verstand aber so wie sie sind), wie sie der Verstand erkennt, ich weiss nur so viel[1]), dass er sie nicht so erkennt[2]), wie sie erscheinen"[3]) (S. 158). „Alle synthetischen Principien" sollen daher „nicht von Dingen überhaupt urtheilen, sondern von Gegenständen der Sinne, denn sonst sind sie transscendent und dialectisch" (M. 31).

Der Zusammenhang dieser Gedanken mit den Grundlagen der transscendentalen Deduction der Kategorien in der Kritik der reinen Vernunft liegt ebenso zu Tage, wie der Gegensatz derselben gegen die in erster Linie besprochenen Ausführungen der Kosmologie, Psychologie und Theologie bei Pölitz sowie der Ontologie in dem Königsberger Manuscript. Sie beweisen, dass der Ursprung der beiden Nachschriften nicht in die Zeit des Briefes an Herz, also etwa in den Winter 1771/72 verlegt werden darf, sondern vielmehr in diejenige Zeit zu setzen ist, in der das Problem der Beziehung der Verstandesvorstellungen auf den Gegenstand bereits unter dem Einfluss Humes seine Lösung gefunden hat, also nicht vor dem Winter 1773/74[4]).

Eine Bestätigung für dieses Ergebniss liegt in der Thatsache, dass sich in der Königsberger Nachschrift M. 20 f. die Kategorientafel findet, in der Anordnung nach Qualität, Quantität, Relation und Modalität[5]). Denn Kant hat in den Prolegomenen ausdrücklich hervorgehoben, dass sein erster Fortschritt über das verallgemeinerte Problem Hume's hinaus in

---

1) A. a. O.: weiss nur, dass.

2) A. a. O.: erkennet.

3) Die meisten der bei Pölitz gesperrt gedruckten Stellen, so auch die obige, sind in dem Königsberger Manuscript nicht unterstrichen.

4) Man vgl. Reflexionen Kant's zur Anthropologie S. 58.

5) Sehr unwahrscheinlich ist mir, dass die Auslassung der Limitation a. a. O. und M. 71 auf mehr als einem Zufall beruht, wennschon in der Ontologie bei Pölitz S. 28 von unendlichen Urtheilen wie von Limitation und P. 49 ebenfalls von Limitation gehandelt wird. Zweifelhaft dagegen ist mir, ob die Beziehung der Allheit auf die allgemeinen Urtheile M. 20 nicht durchaus der damaligen Meinung Kant's entspricht. Ich werde darüber gelegentlich der Reflexionen zur Kritik der reinen Vernunft handeln. Für die oben vorliegende Frage sind beide Abweichungen irrelevant.

dem Versuch bestand, sich der Zahl der Kategorien aus einem einzigen Princip zu versichern [1]). Dieses Princip, die Definition des Verstandes als das Vermögen der Urtheile, liegt denn auch in dem Königsberger Manuscript wie bei Pölitz (M. 20 f.; P. 157 = M. 228) bestimmt ausgesprochen vor, während nach dem mehrfach citirten Briefe 1772 die Kategorien erst „neben einander gesetzt sind, wie sie sich selbst durch einige wenige Grundgesetze des Verstandes in Klassen eintheilen.

Allerdings erklärt uns Kant in den Prolegomenen ferner, dass die Deduction, deren Grundgedanken wir bereits entwickelt fanden, ihm jahrelange Bemühung gekostet habe (44). Es scheint daher, dass wir den Ursprung des Manuscripts in die letzten siebziger Jahre verlegen müssen.

So liegt die Sache jedoch nicht. Das Problem der Deduction ist hier „in seiner ganzen Allgemeinheit" noch nicht aufgelöst. Noch liegen die rationalistischen Bestimmungen des Wesens der Dinge an sich und die kriticistische Beschränkung der Kategorien eng bei einander, so eng, dass es einer besonderen Untersuchung bedarf, um zu verstehen, wie sie zusammen ein Ganzes bilden können.

Den Zugang hierzu möge die Thatsache eröffnen, dass Kant in der „Allgemeinen Betrachtung" des oberen Erkenntnissvermögens, in der die beiden bisher besprochenen Gedankenreihen auf das Engste vermischt erscheinen, analog wie in der Dissertation einen logischen und realen, so einen empirischen und reinen Verstandesgebrauch unterscheidet (159 f.). „Der empirische Gebrauch", heisst es daselbst, „ist, wenn ich etwas *a priori* erkenne, welches *a posteriori* bestätigt [2]) wird, z. E. in der Experimentalphysik" [3]). „Ein reiner Vernunftgebrauch" dagegen „ist der, der auf Gegenstände geht, die gar nicht Gegenstände der Sinne sind", wo also „die Regel nicht durch die Erfahrung bestätiget wird" [4]). „Wir können daher", heisst es an anderer Stelle, „sagen, es ist nichts in dem Verstande der Materie nach, was nicht in den

1) Kant's Prolegomena her. von B. Erdmann, Einleitung LXXXVIII f.
2) A. a. O.: bestätiget.
3) Das Beispiel fehlt a. a. O.
4) Der Satz, dem der letzte Theil des Citats angehört, fehlt a. a. O.

Sinnen war. Aber der Form nach gibt's Erkenntnisse, die pur intellectual sind, die gar kein Gegenstand der Sinne sind" [1]). Wir haben daher „auch ein Principium der Erkenntniss durch Begriffe, die gar nichts von den Sinnen enthalten, das heisst, wir haben Erkenntnisse von den Gegenständen, sofern wir gar nicht von den Sinnen afficirt [2]) werden, und das sind intellectuale Begriffe".

Trotz der Allgemeinheit also, mit der die Beschränkung der Kategorien auf Gegenstände möglicher Erfahrung ausgesprochen wird, trotz der Abweisung jedes transscendenten Gebrauchs, ist eine intellectuale Erkenntniss der Dinge an sich durch die Verstandesbegriffe festgehalten. Ich unterlasse es, der Beziehung nachzugehen, die diese Lehren zu der späteren Unterscheidung des empirischen und transscendentalen Gebrauchs der Kategorien haben [3]). Es sei nur hervorgehoben, dass auch in der Kritik der reinen Vernunft die Denkbarkeit der Objecte überhaupt als der Dinge an sich durch den reinen Verstand bestehen bleibt. Ein ähnlicher Widerspruch gegen die kritische Grenzbestimmung des Verstandes nun ist es, den wir hier treffen, nur dass derselbe hier noch ungleich unvermittelter und insofern schärfer auftritt, als später. Denn während hier noch an der Erkennbarkeit der Dinge an sich durch den reinen Gebrauch thatsächlich festgehalten wird, bleibt dort nur die Denkbarkeit des problematischen Gegenstandes gesichert.

Die Art, wie das Widersprechende in dieser Entwicklungsperiode des Philosophen zusammen besteht, wird deutlich aus den Einzelausführungen. Ich wähle als Beispiel die Lehren der rationalen Psychologie von der Beziehung zwischen Körper und Seele. In der „Uebersicht der rationalen Psychologie" (P. 196 f.) erklärt Kant gelegentlich dieser Frage in Uebereinstimmung mit den Ergebnissen der Grenzbestimmung, „dass unsere transscendentalen Begriffe nicht weiter gehen, als uns die Erfahrung leitet und dass sie nur die Er-

1) Ich citire, abgesehen von der Orthographie, nach dem Wortlaut des Königsberger Manuscripts.

2) Es soll offenbar heissen: von den Dingen.

3) Man vgl. Erdmann, Kant's Kriticismus 42 f.

kenntniss *a posteriori* dirigiren" [1]). In der Ausführung selbst dagegen (P. 223 f.) erfahren wir das Folgende. Es lässt sich „durch keine Vernunft begreifen, wie das, was ein Gegenstand des inneren Sinnes ist, ein Grund sein soll von dem, was ein Gegenstand des äusseren Sinnes ist. . . . Die Unmöglichkeit solches durch die Vernunft einzusehen, beweist aber gar nicht die innere Unmöglichkeit der Sache selbst. Durch die Erfahrung können wir es aber einsehen; und dieses geht ja hier nicht allein so, sondern alle Grundkräfte sind uns durch die Erfahrung gegeben, und keine lässt sich durch die Vernunft einsehen. . . . Wir können aber sowohl das *commercium* zwischen den Körpern unter einander, als zwischen der Seele und dem Körper nicht anders einsehen, dass es möglich sei, als insofern alle Substanzen da sind durch Einen, deswegen stehen sie in Gemeinschaft." Nur „wie dieses zwischen der Seele und dem Körper zugeht, ist nicht möglich einzusehen". So viel jedoch können wir sagen: da die Seele „kein Gegenstand äusserer Anschauung ist, so ist sie auch nicht im Raum, sondern sie wirkt nur im Raum, und ob wir gleich *analogice* sagen, sie ist im Raum, so müssen wir dieses doch nicht körperlich nehmen. Ebenso sagt man, dass Gott in einer Kirche sei, wo eine ganze Versammlung ihn anruft" [2]). Die Seele ist ferner „eine einfache Substanz, ein Grundstück der Natur; also kann sie auch nicht erzeugt werden, wenn der Körper erzeugt wird, und auch nicht aufgelöset werden, wenn der Körper aufgelöst wird; denn der Körper ist nur die Form der Seele." Der einzig mögliche transscendentale Beweis endlich für die Unsterblichkeit der Seele, „der aus der Natur und aus dem Begriff hergenommen ist, beruht darauf, das Leben ist nichts weiter, als ein Vermögen aus dem innern Principio, aus der Spontaneität zu handeln; nun liegt es schon im gemeinen Begriff

1) Ich citire wiederum, abgesehen von der Orthographie, den Wortlaut der Königsberger Handschrift. Ebenso im Folgenden.

2) Der Zusammenhang mit der Erörterung in den „Träumen eines Geistersehers" ist offenbar. Das Bild ist übrigens im Wesentlichen dasselbe, durch das Lotze letzthin seine Lehre vom Wesen der Seele gegenüber den Lokalisationshypothesen der psychischen Vorgänge verständlich zu machen gesucht hat.

der Seele, dass sie ein Subject sei; die Spontaneität in sich enthält sich selbst aus dem innern Principio zu determiniren. Sie ist der Quell des Lebens, der den Körper belebt; weil nun alle Materie leblos ist . . .: so kann alles, was zum Leben gehört, nicht von der Materie herkommen. . . . Also kann kein Körper Ursach vom Leben sein." . . . Der Körper ist „vielmehr eine Hinderniss des Lebens, die dem Principio des Lebens widersteht. . . . Wenn also gleich der Körper aufhört, so bleibt das Principium des Lebens doch noch übrig, welches unabhängig vom Körper die Actus des Lebens ausgeübt hat; und also auch jetzt nach der Trennung von demselben eben die Actus des Lebens ungehindert ausüben muss.... Also ist der Tod nicht die absolute Aufhebung des Lebens, sondern eine Befreiung der Hinderniss eines vollständigen Lebens."

Auch hier ist demnach die symbolische Erkenntniss das Bindemittel, das die ihrer Beschaffenheit nach unvereinbaren Glieder an einander hält.

Ich unterlasse es, diesen Nachweis durch eine Charakteristik der Gottesbeweise bei Pölitz zu vervollständigen. Dieselben können zu vollem Verständniss erst gebracht werden, wenn die Reflexionen bekannt sind, welche die Entwicklung der theoretischen Philosophie Kant's, sowie seiner Religionsphilosophie kennzeichnen. Das Gleiche gilt für viele auffallende Einzelheiten. Als Proben der letzteren hebe ich hier heraus die Aeusserungen: 1) über die Grenzbegriffe *a priori*, die *conceptus terminatores* (S. 80 f., 199, 274; M. 4, 42; man vgl. K. W. II, 366); 2) über die Kategorien als Handlungen der bildenden Kraft *in abstracto* genommen (S. 156, 194); 3) über die Kategorien als Reflexionsbegriffe (S. 102, 146, 158, 278; M. 12, 29); 4) über die Exponibilität der Erscheinungen in der Zeit (S. 92, 94, 96); 5) über die Kategorien der Relation als Begriffe der Conjugation der Dinge (M. 20 f. 29 f., 88 f.); 6) über die transscendentale Grammatik, welche nach der transscendentalen Logik und transscendentalen Aesthetik zu folgen hätte (S. 78; M. 132) u. s. w. Sie alle bedürfen zum Verständniss ein reicheres entwicklungsgeschichtliches Material, als uns bisher zu Gebote gestanden hat.

Kiel. Benno Erdmann.

Die angebliche „Blattversetzung in Kant's Prolegomena".

Eine Kritik der Vaihinger'schen Hypothese

von

Dr. J. H. Witte.

Es sind bereits drei Jahre verflossen, seitdem in diesen Heften [1]) ein paar Artikel von Dr. H. Vaihinger in Strassburg veröffentlicht wurden, in welchen Letzterer die Annahme einer Blattversetzung in Kant's „Prolegomena" als nothwendig erwiesen haben wollte. Die Redaction dieser Monatsschrift hielt die Hypothese, wie schon die erfolgte Aufnahme der Aufsätze beweist, jedenfalls der öffentlichen Discussion werth; bisher hat eine solche indessen nicht stattgefunden. Die Ansicht Vaihinger's über jenes seltsame Vorkommniss ist vielmehr, so viel ich weiss, noch bis heute unwidersprochen. Es fällt dies um so mehr auf, als Vaihinger seine Meinung in einem späteren Aufsatze [2]), der die Controverse zwischen E. Arnoldt und B. Erdmann betraf, benutzt hat, als überdies auch sonst die historische Detailforschung, welche der Entstehung von Kant's Schriften und der Entwicklung seiner Lehre sich zuwendet, inzwischen lebhaft betrieben wurde und als endlich insonderheit selbst ein so gewiegter Kant-Kenner wie Kuno Fischer in seiner neuesten Bearbeitung des 3. Bds. der „Gesch. d. n. Phil." sich über diesen Punkt nicht ausspricht. Dieses Schweigen bedeutet unter solchen Umständen ja sicherlich keine Zustimmung, bekundet aber möglicherweise eine Scheu, der Vaihinger'schen Hypothese zu widersprechen.

Verf. dieses Aufsatzes hat, da er von einer vielleicht mehr berufenen Seite eine weitere Anregung der Sache ab-

1) Band XV, Heft VI u. VII enthält den Aufsatz: „Eine Blattversetzung in Kant's Prolegomena von Dr. H. Vaihinger", S. 321—332 und ebda. Heft IX, S. 513—532 „II. Artikel (Historische Nachwirkungen").

2) Ebd. Bd. XVI, Heft I u. II: „Die Erdmann-Arnoldt'sche Controverse über Kant's Prolegomena", S. 44—71.

warten wollte und da ihm vor Allem die auf bedenkliche Wege gerathene „entwicklungsgeschichtliche Betrachtung" der Kantischen Lehre, sowie die ganze „Kantphilologie" die Lust an derartigen Publikationen verleidete, auch seinerseits in dieser Frage bisher Stillschweigen beobachtet. Er hat dies gethan, obwohl seine Kant-Studien niemals unterbrochen worden sind, obwohl er ferner über die kritische Philosophie und deren verschiedene Theile wiederholt inzwischen Vorlesungen gehalten hat, sogar über B. Erdmann's Ansicht von der zweiten Original-Ausgabe der Vernunftkritik dem verstorbenen Prof. Frz. Hoffmann in Würzburg auf sein dringendes Ersuchen eine ausführliche Beurtheilung brieflich hat zukommen lassen, und obschon er endlich seit geraumer Zeit von der Unhaltbarkeit der Vaihinger'schen Hypothese überzeugt war.

Freilich bekenne ich offen, dass ich wenigstens eine vorübergehende Zustimmung zu des Letzteren Darlegungen begreiflich finde. Diese machten bei einmaligem Durchlesen und sogar bei der ersten und zweiten Wiederholung mit genauer Vergleichung des Kantischen Textes auch auf mich einen solchen Eindruck, dass ich zwar nicht die Nothwendigkeit jener Annahme einsah, aber doch von dem Vorhandensein bedeutender Mängel stilistischer Art und einer durch spätere Zusätze und Anhänge herbeigeführten sachlichen Unordnung, die selbst logische Ungenauigkeiten im Gefolge hatte, durchdrungen war. Diese verschwanden jedoch bei noch genauerer Prüfung vollständig, und wenn der überlieferte Zusammenhang der „Prolegomena" an den von Vaihinger beanstandeten Stellen auch hin und wieder Seltsamkeiten des Stiles und der Ausdrucksweise behalten mag, so scheinen dieselben erstlich von keiner anderen Beschaffenheit als sie der nicht eben klassisch gerundete Stil Kant's auch sonst zeigt und als sie sodann durch die von Letzterem bei definitiver Abfassung der Prolegomena wahrscheinlich stets genommene wichtige Nebenrücksicht auf Recensionen und durch die in Folge davon bewirkten Einschiebungen in der That hinreichend erklärt werden. — Jene „Inconvenienzen", welche Vaihinger behauptet, sind schon hiernach nicht von

der ungeheuerlichen Art, dass sie irgendwie zu der Annahme einer beim Druck verschuldeten Zerstörung und Verwirrung des ursprünglichen Tenors im Kantischen Manuscripte berechtigen; und als Ursache der letzteren gar die von jenem bezeichnete „Blattversetzung" gelten zu lassen, das wird vollends unmöglich gemacht durch den Umstand, dass alsdann grössere „Inconvenienzen" entstehen würden, als sie der angeblich „versetzte" und verschobene Text enthält.

Gerade über diesen Punkt bin ich in letzter Zeit zur beweisbaren Gewissheit gelangt; und dieser Sachverhalt im Zusammenhange mit der Thatsache, dass Vaihinger's sonstige fleissige und gründliche Kant-Forschung, zumal die stetige Fortführung seines Commentars zur „Kr. der r. V." und seine mit gewisser Unparteilichkeit getroffene Entscheidung über die Controverse zwischen Arnoldt und B. Erdmann seinen Ansichten mit Grund eine stets zunehmende Bedeutung verschaffen, lässt es mir als ein unabweisliches Gebot wissenschaftlicher Wahrheitsliebe erscheinen, mit meiner Ueberzeugung von der Unzulässigkeit der Vaihinger'schen Hypothese nicht länger zurückzuhalten und dieselbe öffentlich zu beweisen.

Dieser Beweis hat es mithin hauptsächlich mit zwei Punkten zu thun:

1) gilt es darzulegen, dass die von Vaihinger behaupteten „Inconvenienzen" in dem von ihm bezeichneten Sinne nicht vorhanden sind, und
2) ist zu beweisen, inwiefern die Zustimmung zu jener Hypothese die Anerkennung noch grösserer Unzuträglichkeiten, als die sie angeblich beseitigen soll, in sich schliessen würde.

I.

Nach Vaihinger's erstem Artikel über die „Blattversetzung" a. a. O. S. 322 f., betreffen die von ihm behaupteten Inconvenienzen die §§ 2 und 4 des überlieferten Textes der „Prolegomena", und zwar enthält § 2 deren drei, § 4 sogar deren sieben, sodass in nicht weniger als zehn Punkten sich Kant durch den bisher als echt hingenommenen Text

versündigt haben würde. Prüfen wir alle diese Vergehen und Vorwürfe einzeln! —

A. 1. Zuerst wirft Vaihinger (ebd. S. 321) Kant vor, dass er im überlieferten Texte des § 2 der Proleg. den eigentlichen Zweck desselben mit keinem Worte berühre. Der eigentliche Zweck bestehe nämlich in dem Nachweise, dass die metaphysischen Urtheile synthetischer Natur seien. In Wahrheit ist dies nach Kant's eigenen Worten aber nicht der „eigentliche Zweck". Dieser Zweck ist ja nur der Ueberschrift des § 2 zu entnehmen und demjenigen, was dieser im Verhältniss zu der ihm und dem § 1 gemeinsamen Aufgabe leisten soll. Diese gemeinsame Aufgabe bezeichnet der die §§ 1—3 (incl.), wohl gemerkt nur bis § 3, umfassende Titel: „Vorerinnerung von dem Eigenthümlichen aller metaphysischen Erkenntniss", und die Angabe von diesem „Eigenthümlichen" bildet nach dem zweiten Absatze des § 1 „die Idee der möglichen Wissenschaft", welche je nach den Unterschieden der Objecte, der Quellen oder Arten der Erkenntniss verschieden sei. Diese „Idee" der Quellen und Arten hat es hiernach lediglich mit Erörterung einer möglichen, noch nicht mit Sätzen einer wirklichen Wissenschaft zu thun. In Anwendung dieses Gesichtspunktes auf die Metaphysik bestimmt daher Kant zuvörderst im § 1, dass diese Wissenschaft den Quellen nach Erkenntniss a priori und zwar, wofür nur auf die Kr. d. r. V. einfach verwiesen wird, in Sonderheit philosophische Erkenntniss dieser Art sein müsse. — Des Weiteren soll alsdann nach Kant selber der § 2 „Von der Erkenntnissart, die allein metaphysisch heissen kann" (nicht von der, welche dies ist), handeln. Mithin kann dieser § 2 nicht das lehren, was er nach Vaihinger lehren soll und was Kant noch dazu nirgends behauptet hat, dass metaphysische Urtheile [d. i. alle so beschaffenen Urtheile] synthetischer Natur sind. Die Aufgabe des § 2 ist vielmehr in Bezug auf die nur hypothetisch behauptete Metaphysik eine solche Erkenntnissart aufzusuchen, welche dem zu postulirenden Charakter ihrer Methode entspricht. „Welche von den bestehenden Erkenntnissarten hat eine solche Beschaffenheit, dass sie (um nach dieser

Seite hin für die Hypothese der neuen Disciplin eine causa vera an die Hand zu geben) dem Verfahren der postulirten Metaphysik zu subsumiren sein würde?" Das ist die Frage, auf deren Beantwortung es Kant im § 2 ankommt und ankommen muss. Denn mag nach § 1 auch der Ursprung der Urtheile dieser neuen Wissenschaft a priori sein, so ist damit doch noch nichts bestimmt über den Inhalt derselben, nach dessen verschiedener Natur sich ja auch überall die Methode einer Disciplin richten muss. Welches ist also die wesentliche Verschiedenheit der vorhandenen Erkenntnissarten dem Inhalte nach? Zu dieser Frage bestimmt sich des Näheren jene allgemeine, und Kant gibt die Antwort am natürlichsten durch eine Eintheilung der vorhandenen Urtheile. Eine Betrachtung derselben lehrt nach Kant, dass diese Urtheile theils einen neuen Inhalt bringen und unsere Einsicht erweitern, theils über einen schon vorhandenen Erkenntnissbesitz sich aussprechen und diesen bloss erläutern. Jene seien synthetisch, diese analytisch. Letztere seien ihrer Natur nach a priori (wenigstens in einem weiteren Wortverstande) und folglich kann, da (wie im Eingange von lit. a dieses § 2 ausdrücklich nochmals erinnert wird) metaphysische Erkenntniss lauter Urtheile a priori enthalten soll, erstlich nur die Form derjenigen analytischen Urtheile, die rein a priori sind, eine metaphysische Erkenntnissart sein, d. h. es eignet sich zu solcher, wie aus den näheren Bestimmungen in lit. b hervorgeht, eine Urtheilsart, bei der weder die Begriffe noch der Grund der Verbindung von Subject und Prädicat empirisch sind, weil diese Verbindung nach dem Principe des Widerspruchs sich vollzieht. Es können zu einer metaphysischen Erkenntnissart aber ferner auch einige von den synthetischen Urtheilen geeignet sein, d. h. einige von jenen Urtheilen, die nach lit. c jedenfalls noch ein anderes Princip als das des Widerspruchs erfordern. Zur metaphysischen Erkenntnissart eignen sich nach Kant nämlich diejenigen synthetischen Urtheile, welche ebenfalls rein a priori sind und also unsere Erkenntniss erweitern, obschon man sich bei ihnen nicht auf Erfahrung stützen kann, um im Prädicate über den Inhalt des Subjects hinauszugehen. — Um

dies zu zeigen und speciell darzuthun, inwiefern diese überraschende Eigenschaft schon vorhandenen synthetischen Urtheilen zukomme, theilt Kant „zuvörderst" diese (im zweiten Theil von lit. c) in Erfahrungs- und in mathematische Urtheile ein und bestimmt letztere mit der Betonung, dass diese Eigenschaft derselben bisher verkannt sei, als apriorische und dennoch synthetische Urtheile, d. h. auch als solche, die metaphysischer Art (nach lit. a) sein können; freilich beschränkt Kant hinsichtlich der Mathematik diese Natur zugleich auf die Urtheile des reinen Theiles derselben. — Alsdann aber zeigt er im letzten (noch drei Absätze umfassenden) Theile von lit. c den Sinn einer solchen von der Erfahrung unabhängigen Synthesis wirklich im Speciellen. Er illustrirt denselben durch Beispiele der beiden elementar-mathematischen Hauptdisciplinen, der Arithmetik und Geometrie, und Kant unterlässt endlich in einem Schlussabsatze selbst nicht den Hinweis darauf, dass sogar in der reinen Mathematik behufs Vermittlung des methodischen Fortschritts der Gedanken es auch wirklich solche Sätze geben müsse, die analytisch seien.

Hiernach ist der Ertrag des § 2 in Hinsicht auf die Bestimmung der Erkenntnissart, die allein metaphysisch heissen kann, überaus reich. Denn das Ergebniss ist folgendes: Weil metaphysische Urtheile des Ursprungs wegen (nach § 1) stets a priori entstehen müssen, ausser dem Ursprung der Urtheile für die Methode jedweder Erkenntniss aber auch noch der Inhalt der Urtheile in Betracht kommt (§ 2a) und mit Rücksicht auf diesen stets zwischen analytischen und synthetischen Sätzen unterschieden werden muss (ebenfalls nach § 2 lit. a), so eignen sich zu metaphysischer Erkenntnissart: 1) nur solche analytischen Urtheile, die rein a priori sind, d. h. (nach lit. b) solche, bei denen nicht bloss die nach dem Grundsatze des Widerspruchs sich vollziehende Verbindung der Begriffe, sondern auch diese Begriffe selbst von Erfahrung unabhängig sind, und: 2) von den synthetischen, als den (nach lit. c) noch ein anderes als das Princip des Widerspruchs bedürfenden Urtheilen nur solche, deren Synthesis von Erfahrung unabhängig ist, d. h., wie ebenfalls die besondere Eintheilung der synthetischen Urtheile betont, solche, welche die

Beschaffenheit der mathematischen, speciell der rein mathematischen Sätze haben. Denn bei diesen findet, wie gleichfalls in lit. c, ausgeführt wird, stets die geforderte Synthesis a priori durch das Mittel der reinen Anschauung Statt, und die bei dieser Wissenschaft gleichwohl vorausgesetzten analytischen Grundsätze sind keine Principien derselben, sondern dienen nur zur Verkettung der letzteren und verlangen überdies, dass auch ihre Begriffe in reiner Anschauung construirbar sind.

Kurz: Nach § 2 (in seiner überlieferten Gestalt) kann metaphysische Erkenntnissart allein diejenige heissen, welche dem Ursprunge nach stets a priori ist und ausserdem dem Inhalte nach entweder auch Begriffe, die rein a priori gewonnen sind, in analytischen Urtheilen erläutert oder neue Begriffsinhalte, die in einer von der Erfahrung unabhängigen Synthesis entstanden sind, auf eine der mathematischen Construction in der reinen Anschauung analoge Weise a priori erzeugt.

Kant hat somit den Zweck des § 2, der darauf hinauskam, zu bestimmen, welche in vorhandenen Wissenschaften enthaltenen Urtheile allein zu einer metaphysischen Erkenntnissart geeignet sind, vollkommen erreicht. — Geradezu unerhört ist übrigens Vaihinger's Behauptung, dass der § 2 als die specifische Erkenntnissart der Metaphysik die synthetischen Urtheile nachweisen soll! Als ob nicht nach Kant's eigenen Worten in eben diesem § sogar die Urtheile der Erfahrung, die noch dazu rein empirisch sind, synthetischer Natur wären, und es sich in Wahrheit hier nicht vielmehr darum handelte, an der Hand des in § 1 gewonnenen Kriteriums, d. i. des rein apriorischen Ursprungs zu bestimmen, welche Auswahl aus den vorhandenen Arten der Urtheile, die in analytische und synthetische zerfallen, getroffen werden müsse, um (allgemein-) metaphysische Urtheile zu erhalten.

Freilich ist zuzugestehen, dass jene Subsumtion, die ich als bündiges Ergebniss von § 2 hingestellt habe und die sachlich in seiner, aus den verschiedenen Eintheilungen der Urtheile und der im Eingange vorangestellten Prämisse (dass

alle metaphysischen Urtheile nach § 1 a priori sein müssen) sich zusammensetzenden Argumentation wirklich vorliegt, von Kant nicht wörtlich ausgesprochen wird. Diesen formellen Mangel kann man anerkennen; der Thatbestand bleibt trotzdem der oben dargelegte. Es geschieht aber nur allzu häufig (nicht bloss bei Kant), dass in streng wissenschaftlichen, für tüchtige Selbstdenker geschriebenen Arbeiten ein so klares Resumé, wie es hier sich ergab, in Fällen, wo die Erläuterung der einzelnen Beweisglieder des dargelegten Hauptgedankens eine so grosse Wichtigkeit, wie in dem vorliegenden § erlangt, zumal in den Erörterungen ad lit. c, nicht erst vom Verfasser gezogen, sondern dem Leser selbst überlassen wird, besonders wenn der Inhalt derselben noch sonst oft eingeschärft wird oder gar, wie gleichfalls hier geschieht, im folgenden Abschnitt (§ 3) deutlich betont ist. Es kommt hinzu, dass gerade bei Kant die Ueberschriften seiner Abschnitte deren Inhalte oftmals nicht ganz adäquat sind: nicht nur dadurch, dass, wie in unserem Falle, es lediglich an der bündigen Form gebricht, durch welche die im Titel angegebenen Gesichtspunkte auch in der Ausführung des Textes und in der Recapitulation als die maassgebenden wieder hervortreten, sondern es wird zuweilen sogar der in der Ueberschrift angegebene Inhalt im § selber in wesentlichen Punkten nicht erschöpft oder gar nicht berührt. Es soll z. B. § 9 der „Kritik der r. Vern." handeln: „Von der logischen Function des Verstandes in Urtheilen." Darnach müsste man in ihm mindestens auch eine Definition des Verstandes, sofern er im Urtheile sich bethätigt, erwarten; in Wahrheit folgt jedoch nur eine Aufzählung der mannigfachen Verhaltungsweisen bei dieser einen Art seiner Functionen, und erst § 10 holt durch Gegenüberstellung logischer und transscendentaler Functionsweise die erwartete Bestimmung in Kant's Sinne nach.

2. Vaihinger's zweites Bedenken ist bereits durch diese Widerlegung seines ersten dem § 2 gemachten Vorwurfs gehoben. Dieser § erfüllt die ihm von Kant gestellte Aufgabe so gründlich, dass niemand, der des letzteren Darlegungen an dieser Stelle auf den Grund sieht, auch nur irgend etwas vermissen kann. Da Kant in Sonderheit im § 2, wie

zumal aus dem Anfange unserer Widerlegung von Vaihinger's erstem Einwande hervorgeht, nur auf Urtheile schon vorhandener, d. i. als Wissenschaften unbestrittener Disciplinen Rücksicht nehmen konnte, so durfte er auch speciell in lit. c dess. seine Exemplificationen nicht auf metaphysische Sätze im speciellen Sinne ausdehnen. Dies fordert indess Vaihinger, indem er seinen zweiten Tadel so ausdrückt: „Kant verspricht (Originalausgabe von 1783, P. 27, Z. 7): „„Ich will die synthetischen Urtheile zuvor unter Klassen bringen."" Unter 1) führt er die Erfahrungsurtheile, unter 2) die mathematischen Urtheile auf; nach einer so bestimmten Erklärung durften die metaphysischen Urtheile hier nicht fehlen." Wir haben im Gegensatze hierzu dargethan, dass die metaphysische „Erkenntnissart" in diesem § in der That nicht fehlt, sondern genau bestimmt wird, dass aber bei der Eintheilung der Urtheile, die nur an Beispielen vorhandener Disciplinen sich halten kann, die metaphysischen Urtheile fehlen mussten. Denn wenn Kant hier noch weiter von diesen redete, so würde er theils etwas Ueberflüssiges thun, da er die postulirte Natur der metaphysischen Erkenntnissweise, die er allein bestimmen wollte, schon bestimmt hat, theils dieselben als thatsächlich bereits hier, d. h. an einer solchen Stelle ansehen, wo das noch gar nicht geschehen darf (cf. ob. S. 148).

3. Aus eben diesem Grunde kann auch mit diesem § nicht die Stelle S. 8—9 in der Orig. Ausg. der „Kr. d. r. V." in Parallele gestellt werden, womit sich das dritte Bedenken Vaihinger's erledigt. Dass B. Erdmann's vielfach so willkürliche Vermuthungen durch diese Abweisung von Vaihinger's Hypothese nicht gerade bestätigt werden, dürfte schwerlich auch nur irgend einen der soliden Kantforscher stutzig machen. Wie kann man denn aber überhaupt von einem „Auszuge" aus der „Kr. d. r. V." erwarten, dass er der letzteren vollständigem Inhalte, noch dazu in so speciellen Ausführungen entsprechen soll, zumal da gerade in Bezug auf den in Rede stehenden Punkt recht sehr der Umstand zur Geltung kommt, dass in den Prolegg. der Lehrvortrag in Kant's Sinne analytisch ist, während die Kr. d. r. V.

synthetisch verfährt! Diese ist das in einem seiner Theile schon vollendete Werk der neuen immanenten Metaphysik; hier hingegen gibt Kant zu dieser erst den Plan nach seinem eigenen Zeugniss in der Vorrede und im § 4 am Ende.

B. 1. Wenn im Vorstehenden erstlich die Einwände Vaihinger's gegen § 2 beseitigt werden mussten, so werden wir nunmehr sehen, dass es mit desselben Bedenken gegen § 4 um nichts besser steht. Das erste derselben besteht in der Behauptung, dass der zweite und dritte Absatz des § 4 „mit dessen Ueberschrift ganz und gar nichts zu schaffen habe." Mit dem vorangehenden § 3 endete nämlich die „Vorerinnerung von dem Eigenthümlichen aller metaphysischen Erkenntniss" (vgl. ob. S. 147), da § 4 die besondere Ueberschrift trägt: „Der Prolegomenen allgemeine Frage: Ist überall Metaphysik möglich?". Von der postulirten Wissenschaft hat Kant bis hierher also, da § 3 sachlich nichts Neues enthält und blosse Anmerkung ist, wohl die Quellen und die Methode ihrer Erkenntnisse angegeben und gezeigt, dass jene in der reinen Vernunft a priori liegen, diese gleichwie die rein mathematischen Urtheile von Erfahrung unabhängige analytische oder synthetische Sätze erfordere. Es fehlt indessen noch das Wichtigste: die Einsicht in den Zweck der Metaphysik, denn ohne dass der letztere angegeben und zugleich die Ueberzeugung von seiner Erreichbarkeit verschafft wird, scheint die Möglichkeit derselben immer noch zweifelhaft. Die Eigenthümlichkeit und die etwaigen Quellen einer postulirten Wissenschaft erscheinen in der That als relativ nebensächliche Momente und Merkmale der „Idee" im Vergleich zu ihrem Zwecke. Erst mit dem Nachweise des letzteren und seiner Erreichbarkeit ist die Möglichkeit irgend einer Disciplin in der Hauptsache und darum ihre eigentliche Idee gegeben; erst dadurch ist also überhaupt, in Kant's Ausdrucksweise „überall" auch Metaphysik möglich. Grade in denjenigen Absätzen des § 4, die Vaihinger aus demselben ausscheiden will, wird aber der Zweck der Metaphysik ausführlich dargelegt und bestimmt, nämlich (mit Kant's Worten) als „Erzeugung synthetischer Urtheile a priori in philosophischen Erkenntnissen."

Während also Vaihinger der Ansicht ist, dass diese Absätze mit der Ueberschrift des § gar nichts zu schaffen haben, erblicken wir gerade in ihnen denjenigen Theil desselben, in welchem auf das ihm gegebene Thema recht eigentlich eingegangen wird. Jeder, der sich klar macht, dass in der That nur nach Erkenntniss des Zweckes der Metaphysik (was, wie wir sehen werden, auch Kant selber als seine Ueberzeugung im Eingange des § 4 wörtlich andeutet) die entscheidende Antwort auf die Frage: „Ist überall Metaphysik möglich?" ertheilt werden kann, muss unserer Auffassung des Inhalts von § 4 beistimmen. Für jeden so Denkenden ist damit im Besonderen bewiesen, dass der Inhalt der nach Vaihinger aus § 4 angeblich auszuscheidenden Absätze durchaus zu dem für diesen von Kant selber als Thema bestimmten Gegenstande gehört. Nur die Frage könnte hier höchstens noch entstehen: ob diese Absätze das qu. Thema in angemessener Weise behandeln. Was würde indess die Verneinung dieser Frage, deren Erörterung schon auf ein von überaus individuellem und speciell subjectivem Geschmacke abhängiges Gebiet hinführt, in der That nur beweisen? Offenbar nichts anderes, als dass Kant in diesem Abschnitte nicht eben sehr geschickt verfahren wäre, aber nicht, dass dieser Abschnitt nicht in den überlieferten Zusammenhang gehört, geschweige denn dass seine Beschaffenheit die Zuflucht zu philologischen Radicalkuren gebieten müsste! Trotzdem glaube ich auch in dieser Hinsicht das gerade Gegentheil von Vaihinger's Ansicht vertreten zu müssen.

2. Kant erörtert ja, was die eindringende Betrachtung ganz zweifellos darthut, den Zweck der Metaphysik in den beanstandeten Abschnitten des § 4 gerade auf diejenige Weise, zu der er durch die Darlegungen des § 2 verbunden war. Hatte er in letzterem doch — wie oben nachgewiesen worden — die Methode und Erkenntnissart vorhandener Urtheile, denen die Natur der geforderten metaphysischen Sätze entsprechen müsse, gesucht und durch Eintheilung der apriorischen Urtheile (ihrem Inhalte nach) auch gefunden. Denn die Methode richtet sich überall nach dem Object. So hatte der § 2 denn

wohl dahin geführt [1]), die Eigenthümlichkeit der metaphysischen Erkenntniss, sofern deren Natur etwas ist, was diese Wissenschaft wenigstens mit gewissen anderen Disciplinen gemein hat, uns vor Augen zu stellen. Was aber ist das specifisch Eigenthümliche, das der Metaphysik ganz allein zukommt? Das wissen wir bis jetzt noch nicht, und das kann nur der Einblick in die specifische Natur ihrer Objecte lehren. Wie daher schon die methodische Unterschiedenheit des Synthetischen und Analytischen in den Urtheilen sich nach der Natur des Gegenstandes ihrer Erkenntnisse richtete, je nachdem letztere Erweiterungen unserer Einsicht durch gesuchte neue Begriffe oder Erläuterungen des Besitzes schon vorhandener Vorstellungen sind und wie deshalb allgemein-metaphysische Urtheile sowohl analytisch als auch synthetisch sein konnten, wenn sie nur in beiden Fällen, wie ihr Ursprung verlangt, a priorisch bleiben: so wird auch die Natur der speciell oder „eigentlich metaphysischen Urtheile" sich richten nach der Unterschiedenheit ihrer Objecte von denjenigen anderer rein apriorischer Erkenntnissarten. Nun hatte als solche rein apriorische Erkenntnisse im Unterschiede von anderen (cf. § 2 lit. b) apriorischen Urtheilen Kant in § 2, lit. c) bereits die rein mathematischen aufgewiesen. Nur durch weitere Unterscheidung von diesen und zugleich nur durch weitere Verfolgung des bei ihrer Bestimmung erwogenen Gesichtspunktes lässt sich also die specifische Differenz der specifisch metaphysischen von den allgemein-metaphysischen Urtheilen gewinnen. Nur so lässt sich der Zweck dieser Wissenschaft und demgemäss die besondere Natur ihrer Objecte angeben. Darum gelangt Kant im § 4, indem er ein dem § 2 entsprechendes Verfahren einschlägt, und dasjenige, was er ebd. lit. c) gelehrt hatte, noch näher specialisirt, in den Absätzen 2 bis (incl.) 7 zu dem Resultate, dass für metaphysische Erkenntnisse zwar auch analytische Urtheile a priori gelten könnten, eigentlich metaphysische Urtheile

1) Es sind solche ungefähre Wiederholungen dem Hyper-Scharfblick der Kantphilologen gegenüber hier leider unvermeidlich. Es gilt also, die Consequenz jeder erwiesenen Behauptung auch in ihrer Anwendung Glied für Glied blosszulegen und gegen jedes Missverständniss zu schützen.

wären jedoch nur in einer gewissen Klasse der synthetischen Urtheile a priori zu erblicken, gerade wie die rein mathematischen auch nur der letzteren Natur gehabt hätten. Analytische Urtheile könnten auch hier nur zur Kette der Methode dienen, aber keine metaphysische Principien abgeben, welche diese Wissenschaft als synthetische Sätze gleich den mathematischen Principien (in § 2 lit. c) erweitern und bereichern. — Welche besondere Klasse der synthetischen Urtheile a priori, die als solche jedenfalls den mathematischen Principien gleichen, bildet nun aber die Gruppe der speciell-methaphysischen Urtheile? Es sind diejenigen, welche synthetisch a priori und überdies philosophischer Art sind, d. h. aber, wie hier zuerst im 2. und 7. Absatz betont wird, diejenigen, welche es nicht mit begrifflich fertiger Synthesis a priori und deren blosser Construction in der reinen Anschauung zu thun haben, wie die Sätze der reinen Mathemathik, sondern, welche die Erzeugung der Erkenntniss und zwar sowohl in Bezug auf die Anschauung als vor allem auch in Rücksicht auf die Begriffe derselben betreffen.

Kant, sage ich, kommt zu diesem Ergebnisse in den Absätzen 2 bis 7 des § 4. Er knüpft hier, wie er es nach dem eben Dargelegten thun muss, an das Resultat von § 2 lit. c an. Während er an dieser Stelle aber nach der vorhandenen Erkenntnissart fragte, der die Methode der gesuchten Metaphysik gleich sein könnte, und so die der Metaphysik mit der reinen Mathematik gemeinsamen Momente hervorzuheben Ursache hatte, muss er jetzt von dem Gegensatze der letzteren zu anderen, von dem specifischen Wesen der Mathematik ausgehen, um im Unterschiede von ihr die besondere Eigenart der Metaphysik nunmehr durch schärfsten Contrast zu beleuchten.

Darum beginnt Kant die sachliche Auseinandersetzung des § 4 im zweiten Absatze des überlieferten Textes sehr passend mit dem Hinweise auf die Thatsache, dass die reine Mathematik im Gegensatze zu allen anderen Erkenntnissweisen a priori nicht aus Begriffen ihre Synthesen erzeuge, sondern diese lediglich durch Construction derselben in der reinen Anschauung gewinne. Diese Möglichkeit einer Con-

struction in der reinen Anschauung stelle aber den synthetischen Charakter des reinen Theils dieser Wissenschaft eben ganz ausser Zweifel. — Darauf thut Kant im dritten Absatze dar, sich über diesen Punkt hier zugleich mit der für ihn wichtigsten historischen Gegnerschaft auseinandersetzend, dass Hume (d. i. der Hauptvertreter des im 1. Absatze als scharfer Gegner der dogmatischen Metaphysik nur allgemein charakterisirten Skepticismus) gerade diese Eigenthümlichkeit der reinen Mathematik verkannt und deshalb auch die ihr verwandte Natur der Metaphysik übersehen habe. — Es wird ferner im 4. Absatze, in natürlichstem Gedankenfortschritte, an Beispielen gezeigt, dass (entsprechend den „eigentlichen" oder rein mathematischen Urtheilen) auch die „eigentlich metaphysischen" Urtheile nur synthetische Sätze a priori seien, jedoch habe diese Disciplin der Metaphysik im Unterschiede von allen anderen Verstandeserkenntnissen etwas ganz Besonderes und Eigenthümliches in der Erzeugung ihrer Erkenntnisse a priori. — Nachdem also im 2. und 3. Absatze die specifische Differenz der reinen Mathematik von allen anderen synthetischen Erkenntnissen a priori zunächst principiell und sodann historisch erläutert worden war, werden im 4. Absatze von diesen allgemein-metaphysischen die specifisch-metaphysischen Urtheile unterschieden, so dass von Absatz 3 zu 4 durchaus kein Sprung stattfindet, wie es Vaihinger im 8. Einwande behauptet. — Der nun folgende 5. Absatz erkennt aber von der allgemeinen Metaphysik — die ja doch der reinen Mathematik gleicht — es trotzdem an, dass ihr (wie dieser Disciplin nach § 2 lit. c) analytische Sätze a priori als Bauzeug und Material zugehören, allerdings aber nicht als Principien.

Den Schluss, d. i. den Ertrag, das Ergebniss (in durchaus Kantischer Redeweise) — nicht, wie Vaihinger im 9. Einwande den Ausdruck missversteht, das Ende der Betrachtung des § 4 — formulirt denn Kant auf die schon oben angegebene und sachlich durchaus dem Vorangehenden entsprechende Weise im 6. Absatze, sodass uns dass „also" in dem überlieferten Texte der ersten Zeile gar nicht überrascht.

Wie aber die Argumentation selber eine sachliche und historische Seite hatte, so zerfällt auch die Recapitulation — wiederum höchst geschickt — in zwei entsprechende Theile. Darum hebt der folgende 7. Absatz vom § 4 — und zwar auf Grund des gewonnenen principiellen Ergebnisses, weshalb Kant denselben sehr passend ebenfalls mit einem „also", das Vaihinger's 10. Einwand gar nicht versteht, beginnt — die jetzt durch Kant dem Dogmatismus und Skepticismus gegenüber (in Absatz 2 bis 5) gesicherte Position der kritischen (d. i. der immanenten, nicht auf Dinge an sich, sondern auf Erscheinungen gerichteten oder der nicht auf rein übersinnliche Objecte bezüglichen, wenn auch durch übersinnliche Principien sich vollziehenden) Metaphysik hervor. Der Ueberdruss „also" an der unechten dogmatischen Metaphysik wie an dem haltlosen und unwissenden Skepticismus habe ihm — meint Kant hier — nur die von ihm im kritischen Sinne erhobene und nun beantwortete Frage übrig gelassen, ob überhaupt Metaphysik möglich sei.

Hiernach wird nicht nur der Inhalt der Absätze 2 bis 7 des § 4 der in der Ueberschrift derselben angegebenen Aufgabe vollkommen gerecht, sondern dieselben hängen auch in sich gut zusammen; sie sind in durchaus sachgemässer Weise mit einander verbunden, und hierdurch erledigen sich darum zugleich das 5., 7., 8., 9. und 10. Bedenken Vaihinger's.

3. Bevor ich je über diese noch im Besonderen eine kurze Bemerkung mache, ist es jedoch nöthig, noch ein Moment vom 4. Einwande desselben zu beseitigen. Denn am Ende der Auseinandersetzung, in welcher er diesen ersten gegen § 4 gerichteten Tadel formulirt, behauptet Vaihinger, dass die Absätze 2 bis 6 nicht bloss mit der Ueberschrift, sondern auch mit dem Anfange des § nichts zu thun hätten. Dieser Kantphilologe gibt selbst zwar ganz richtig an, dass der erste Absatz des § 4 die Behauptung enthalte, dass bisher noch keine Metaphysik als Wissenschaft vorhanden sei, dass es zwar apodictisch gewisse Sätze auch in der unwissenschaftlichen Metaphysik gebe, dieselben aber bloss analytisch seien, während die synthetischen Sätze a priori, die in ihr vorkämen, nicht bewiesen seien; dass folglich die Dog-

matiker, welche jene unbewiesenen Behauptungen willig anerkennen, nichts anderes als den blossen Schaum einer Metaphysik begierig aufgesammelt hätten. Nachdem Vaihinger alles dies als Inhalt des ersten Absatzes von § 4 selbst anerkannt hat, fährt er aber fort: „Ohne allen Uebergang, ohne allen logischen Zusammenhang, kurz ohne die mindeste Motivirung springt nun Kant auf einmal auf die mathematischen Urtheile über, auf ihren Unterschied von aller anderen Erkenntniss a priori, auf ihre synthetische Natur."

Hier frage ich zunächst: Warum „ohne allen Uebergang"? Hat denn Kant nicht unmittelbar vorher von „anderen Erkenntnissen a priori" geredet, sodass es ein sehr natürlicher Fortschritt ist, nun von einer besonderen Art derselben zu sprechen; waren überdies jene anderen Erkenntnisse a priori nicht die der Metaphysik gewesen und wissen wir nicht bereits aus § 2 und speciell aus lit. c desselben und zwar in seiner überlieferten Form, dass die reine Mathematik eine metaphysische Erkenntniss ist? — Nun lässt aber Vaihinger in seiner Inhaltsangabe des ersten Absatzes noch dazu nichts weniger als die Hauptsache aus. Er übergeht ganz und gar den Eingang desselben oder doch denjenigen wichtigen Theil desselben, in welchem Kant das Thema der Ueberschrift speciell dahin formulirt, dass, da es noch keine Metaphysik gebe, es sich noch nicht um das „Wie" und die besondere Art ihrer Möglichkeit handeln könne, sondern nur um letztere überhaupt, denn es sei noch gar nicht der Zweck derselben sicher gestellt; könne man doch, wie Kant dies ausdrückt, kein einziges Buch aufzeigen und sagen: „Das ist Metaphysik, hier findet ihr den vornehmsten Zweck dieser Wissenschaft." So sagt Kant wörtlich und will also, was nach unseren Darlegungen auch aus anderen Gründen nicht anders anging, die Frage: „Ist überall Metaphysik möglich?" selbst eingestandenermaassen mit Aufweisung ihres Zweckes beantworten. Diese Antwort konnte aber, falls Kant dem Beginne seiner Darlegungen in den früheren §§ consequent bleiben wollte, nur so am zweckmässigsten ertheilt werden, wie es durch die Argumentation in den Absätzen 2 bis 7 von § 4 wirklich geschieht. Für denjenigen, der die

vorangehenden §§ mit der erforderlichen Einsicht gelesen hat, ist also ferner auch die logische Verbindung zwischen Absatz 1 und 2 des überlieferten § 4 sonnenklar. Da wir somit eine gute logische Verbindung haben, so fehlt es doch wahrhaftig auch nicht an der nöthigen Motivirung des Uebergangs zu den rein mathematischen, d. i. einer Art vorhandener metaphysischer Urtheile, von welchen die eigentlich metaphysischen noch zu unterscheiden sind. — Den Zusammenhang aber zwischen Absatz 2 und 3 des § 4 beanstandet Vaihinger selbst so wenig, dass er ihn sogar in dem nach ihm durch die Blattversetzung zerstörten ursprünglichen Text, den er uns construirt, aufrecht erhält. Nun redet jedoch, wie wir schon wissen, im Absatze 3 Kant speciell von Hume und beweist, wie dieser gerade in Folge seines Irrthums über die Eigenart der Mathematik auch die Natur der Metaphysik verkannt habe, d. h., es führt dieser Absatz auch noch im Speciellen an einem Beispiele aus, was das Ende des ersten nur in allgemeiner Weise behauptete, dass der dogmatische Charakter der Metaphysik die Verachtung derselben seitens des Skepticismus hervorgerufen habe. Denn Hume gilt gerade Kant schon nach dem Vorwort der Prolegomena für einen solchen Skeptiker. Um so mehr entspricht dieser zugleich im Speciellen historische Theil von Kant's Argumentationen den nur allgemein historischen Andeutungen des Eingangs dieses § 4 und wird durch diesen ersten Absatz geradezu gefordert. Nicht minder verlangt ihrerseits diese speciell-historische Darstellung in der Argumentation auch in der Recapitulation berücksichtigt zu werden. Darum hängt auch der 7. Absatz nicht bloss mit dem 6., sondern überdies, wie oben schon angedeutet wurde, mit den Absätzen 2 bis 5 eng zusammen, und es liegt hierin eine weitere Instanz gegen Vaihinger's 10. Einwand.

4. Gleichwohl soll über dieses Bedenken, sowie über die anderen, bei Widerlegung des ersten gegen § 4 geltend gemachten Einwandes zwar schon mit berücksichtigten und durch sie mitbetroffenen Ausstellungen ausdrücklich noch Folgendes bemerkt werden:

1) Vaihinger's fünfter Einwand ist deshalb unbegrün-

det, weil (wie oben nachgewiesen war) die rein mathematischen Urtheile bereits selber als eine metaphysische Erkenntnissart in § 2 lit. c von Kant bezeichnet worden sind. Jedenfalls ist für Kant schon in diesem § zweifellos erwiesen, dass die Urtheile der Metaphysik stets rein a priori sein müssten, und eben darum auch, falls sie synthetisch seien, gleichwohl nicht empirisch sein könnten. Wenn Vaihinger indessen behauptet, dass der § 4 im Anfange nothwendig den Nachweis voraussetze, dass die Urtheile der Metaphysik nicht bloss a priori, sondern auch synthetisch seien, so ist diese Behauptung ganz unbegreiflich und ganz unhaltbar. Denn sie ist unkantisch, da die metaphysischen Urtheile nach Kant's ausdrücklichem Zeugnisse auch analytisch sein können und nur die speciell-metaphysischen für synthetisch gelten dürfen.

Hieraus ergibt sich

2) die specielle Widerlegung von Vaihinger's drittem Einwande gegen § 4, d. i. dem sechsten überhaupt. Denn mit dem letzterwähnten Irrthum Vaihinger's hängt auch sein Missverständniss des Selbstcitats im ersten Absatze des § 4 zusammen. Der Hinweis in demselben bezieht sich ja ausgesprochenermaassen auf die allgemein metaphysischen Urtheile, d. h. auf alle, die zur Metaphysik gehören und die mithin die Beschaffenheit der rein mathematischen haben; mit Bezug auf diese war aber § 2 lit. c. ganz im Speciellen hervorgehoben, dass sie nicht bloss synthetisch seien, sondern zugleich analytische Sätze als Kette und Mittel des Beweises — denn auch jeder synthetische Satz wird nach Kant nur eingesehen und logisch bewiesen nach dem Principe des Widerspruchs (§ 2 lit. c, 2) — enthalten müssen. Darum bezieht sich für die allgemein metaphysischen Urtheile Kant hier ganz mit Recht auf § 2 lit. c); auf die speciell-metaphysischen hingegen durfte er sich nicht eher beziehen, als bis die Natur dieser Wissenschaft in ihrer specifischen Differenz begriffen ist, wofür nach Kant selber die Erkenntniss ihres Zweckes vorausgesetzt wird, sodass schon deshalb erst, nachdem diese Aufgabe bezeichnet ist, die nähere Bestimmung der specifischen Natur der Metaphysik erfolgen konnte und folglich auch erst nach

dem ersten Absatze des § 4 solche Erörterungen stattfinden konnten, wie sie in dessen überlieferten Absätzen 2 bis 7 enthalten sind und wie sie speciell auch die der Unterscheidung von rein mathematischen und mathematischen Urtheilen überhaupt entsprechende Eintheilung der metaphysischen Sätze in solche, die dies eigentlich sind und in solche, die nur zu dieser Disciplin gehören, begründen. — Der Beginn des 4. Absatzes „Eigentlich metaphysische Urtheile" entspricht daher wohl dem 2. Absatze von Nr. 2, der lit. c. des § 2, aber nicht dem 1. Absatze dieser Nr., sodass jene Worte nicht, wie Vaihinger meint (a. a. O. S. 327/8) der Aufzählung in 1) und 2) als Nr. 3) folgen und parallel stehen können. Mit einem Worte: Das Selbstcitat Kant's im § 4 Absatz 1 stimmt nicht bloss in der überlieferten Textanordnung mit der Stelle, auf die verwiesen wird, sondern es schliesst überdies geradezu jene Deutung aus, die ihr Vaihinger gegeben hat und wegen deren nach ihm die vorhandene Anordnung hier so offenkundig falsch sein soll, dass ihm das Selbstcitat „eine Verification, vor der aller Zweifel verstummen muss" (S. 326 Anm. 11) für seine Annahme der Blattversetzung gibt und diese jedes bloss hypothetischen Characters entkleiden soll.

Da Vaihinger's siebenter Einwand nach ihm selber nur auf den Voraussetzungen des fünften und sechsten Bedenkens beruht, so ist es nun nicht mehr nöthig, von jenem noch besonders zu sprechen.

Auch der achte Einwand ist bereits durch obige Darlegungen im Speciellen gehoben; indessen sei doch noch Folgendes hinzugefügt: Wir haben den Fortschritt der Rede, in welchem Kant zuerst von allgemein metaphysischen Urtheilen spricht und dann zu einer speciellen Art dieser allgemein-metaphysischen Urtheile, nämlich zu den mathematischen, übergeht, für nichts weniger als einen „ganz unvermittelten Sprung" erachtet, wie ihn Vaihinger in diesem neuen Bedenken behauptet. Wenn letzterer aber selber mit Erdmann, der diesen Absatz für ein „späteres Einschiebsel" [1])

1) Eine Ansicht B. Erdmanns, die natürlich durch unsere Ausführungen ebenfalls hinfällig geworden ist, aber u. A. ein deutliches Bei-

hält, die Einschiebung der Partikel „ebenfalls" für genügend erachtet, uns den vermissten logischen Zusammenhang herzustellen, so sind wir in der That erstaunt, wie geringfügige angebliche Auslassungen bei Kant einen Vaihinger sogleich zu der kühnen Hypothese einer „Blattversetzung" zu führen vermögen.

Ich habe ferner in Bezug auf desselben neunten Einwand bereits geltend gemacht, dass die Worte: „Der Schluss dieses Paragraphen ist also": nichts anderes besagen als: „Der Ertrag etc. ist also" und dass damit alle weiteren an dieser Stelle gefundenen Bedenken verschwinden. Geradezu auffallend ist es, dass Vaihinger in anderem Zusammenhange sich dieser Deutung selber gar nicht zu entziehen vermag. Denn während er bei Begründung des Einwandes jenen „Schluss" als „Ende" auffasst, schreibt er einige Seiten später in Bezug auf dieselben Worte Kant's: „Und die Angabe, dass das *Resultat* [sic!] „„dieses Paragraphen"" der Nachweis sei" u. s. w. Bei diesem durchaus richtigen Verständniss des Ausdrucks ist ja nicht der geringste Anstoss daran zu nehmen, dass nach der Recapitulation noch ein paar kurze Absätze des § 4 folgen. Denn ein solches Resumé braucht ja doch wahrhaftig niemals den einzigen Inhalt eines Schlusstheiles auszumachen. Wenn „Schluss" = „Resultat" hier ist und auch nach Vaihinger selbst sein soll, so fällt eben nicht nothwendig dieses letztere mit demjenigen „Schluss", der soviel wie „Ende" ist, zusammen. Vaihinger erkennt an späterer Stelle denselben Sinn an, den er zwei Seiten zuvor verwirft. Denn soll Schluss nicht bloss soviel wie „Ende" hier sein, so ist Vaihinger's 10. Einwand sinnlos, d. h. Vaihinger's Auffassung auf S. 328 widerspricht der auf S. 324. Sollen wir etwa hier eine „Blattversetzung" annehmen, da ein so scharfsinniger und gestrenger Kritiker der Worte des grössten deutschen Denkers sich doch nicht in so einfachen Dingen widersprechen kann, und da er sich ausdrücklich von jenem Fehler frei

---

spiel von der Willkür Erdmann'scher Annahmen derartiger „Ein- und Verschiebungen" bei Kant!

weiss, den Böckh in seiner „Encyclopädie" als „pruritas emendandi" bezeichnet und nur aus der Natur derjenigen zu erklären vermag, „denen ihre eigenen Einfälle als absolut nothwendig erscheinen"? Ich stehe hier in der That einem psychologischen Problem gegenüber, dessen Lösung ich jedoch dem Leser überlassen muss.

In seinem zehnten Einwande hat Vaihinger, wie schon dargethan, grundlos den Zusammenhang zwischen dem 7. und 6. Absatze des § 4 bemängelt, sowie speciell auch noch die Beziehung, welche dieser Absatz als zweiter Theil der Recapitulation zum entsprechenden historischen Abschnitte der Argumentation im 2. Absatze der letzteren hat, übersehen. Das „also" in Sonderheit ist Folgerung von historischer Bedeutung, die aus dem principiellen Theile gezogen wird und eine besondere Anwendung des in diesem zusammengefassten Resultates ist. Sogar wenn es nur einen recapitulirenden Character hätte, (durch Rückweisung auf die historischen Sätze der Argumentation) würde mithin jenes „also" weder so „langathmig" noch so „langstilig" sein, wie es nach Vaihinger's klassischer Redeweise ist. Nun hat dies „also" aber noch überdies und zwar hauptsächlich Beziehung zu dem unmittelbar vorangehenden Absatz. Darum können Vaihinger's weitere witzige Einfälle und Anekdoten, mit denen er seinen Tadel der „langstiligen" Partikel ausschmückt, ungefähr nur in dem gerade entgegengesetzten Sinne das Lachen erregen, als es beabsichtigt wird.

Auch nicht eine einzige der von Vaihinger im überlieferten Texte des § 2 von Kant's Prolegomena behaupteten Inkonvenienzen bleibt hiernach bestehen, vielmehr erweisen sich alle Behauptungen, welche einen derartigen Mangel begründen sollen, theils als unmittelbare Missverständnisse der getadelten besonderen Stelle, theils als Folgen einer grundfalschen Auffassung der Aufgabe des § 2 und der besonderen Art, wie Kant diese löst; sämmtliche Ausstellungen sind überall zugleich Folgen irrthümlicher Interpretation des wirklich vorliegenden guten philosophischen Zusammenhangs. Der kritische Philologe, der hier hyperkritisch verfahren ist, wird in diesem Falle widerlegt durch den kriti-

scheren Philosophen und zwar deshalb, weil jener sein Handwerk versucht hat an einem Objecte, welches ganz und gar die Bedingungen ausschliesst, die in erster Linie zur Ausübung philologischer Kritik herausfordern und berechtigen.

II.

1. Wir kommen zum zweiten Theil unserer Widerlegung. Es gilt nämlich, nunmehr noch in Kürze auf die Inkonvenienzen hinzuweisen, die gerade durch die Annahme von Vaihinger's „Blattversetzung" entstehen würden. Wir verfolgen dieselben zuvörderst wiederum mit Rücksicht auf den ersten von jener Hypothese betroffenen Abschnitt, d. i. § 2.

a. (1.) Hätte Vaihinger mit seiner „Blattversetzung" Recht, so dass der 2. bis 6. Absatz des überlieferten § 4 sich also unmittelbar an den 3. Absatz der lit. c des § 2 anschliessen müsste, so würde Kant in letzterem § weit hinausgehen über das, was er (nach obigen Darlegungen) im Eingange und in der Ueberschrift als Zweck derselben angegeben hatte.

(2.) Geradezu unvereinbar nicht nur mit diesem, sondern mit dem ganzen Inhalte der Prolegomena (die ja ihrer „analytischen" Methode gemäss durchweg im Unterschiede von der „synthetischen" Kr. d. r. V. die Metaphysik bloss als problematische Wissenschaft behandeln) würde aber der durch die Blattversetzung herbeigeführte Umstand sein, dass alsdann im § 2 die metaphysischen Urtheile als solche einer bereits vorhandenen Wissenschaft angesehen und aufgezählt werden würden.

(3.) Ausserdem würde die bei Billigung von Vaihinger's Annahme der lit c, hinzugefügte Nr. 3, diese lit. und speciell auch diese Nr. zu einem Umfange anschwellen lassen, wie er der Erläuterung einer blossen Aufzählung wenig angemessen erscheint. Wie kurz Kant selber diese Erläuterung halten will, zeigt Nr. 1, in lit. c, des § 2, die auch bei Vaihinger's Ansicht unverändert bleibt. Dieser entspricht von Nr. 2 nur der erste, durch diese Zahl selbst bezeichnete Absatz. — Darum endet mit diesem numerirten

Absatze die nach dem ersten Absatze der lit. c, von Kant „zuvörderst" zu gebende Eintheilung, und es hebt eben deshalb mit dem vierten Absatze dieser lit. c, offenbar schon eine solche Erörterung an, welche über die blosse Erläuterung einer Aufzählung hinausgeht und deutlich anzeigt, dass Kant die letztere mit dem ersten Absatze unter Nr. 2, abgeschlossen hat.

(4.) Es würde ferner die bei Zustimmung zur Blattversetzung im ursprünglichen Texte nach Vaihinger hier vorliegende Aufzählung ad 3), die beginnen soll: „Eigentlich metaphysische Urtheile" nicht, wie doch nach Vaihinger selber zu erwarten ist, den Anführungen ad 1) und 2), sondern nur dem 2. Absatze nach dieser Nr. 2) parallel stehen, also die in solchen Fällen erforderliche Concinnität fehlen.

(5.) Endlich würde durch den breiten Raum, den bei der corrigirten Blattversetzung bereits die Erörterung der synthetischen Urtheile a priori nach ihrer Bedeutung für die speciell-metaphysischen Sätze im § 2 einnehmen würde, der in der überlieferten Form desselben überwiegende Gegensatz des Analytischen und Synthetischen so sehr hinter den Ausführungen über das „Speciell-Metaphysische" im Unterschiede vom rein Mathematischen zurücktreten, dass die den § 3 einnehmende „Anmerkung" auffallen würde. Denn diese knüpft gerade an das Analytische und Synthetische an und hätte es also mit einem viel zu entfernt liegenden Punkte zu thun. § 3 würde mithin durch Vaihinger's Anordnung eine Rückbeziehung voraussetzen, die in seiner Sprache für „langstilig" und „langathmig" zu gelten hätte.

b. (6.) Noch herbere Inkonvenienzen als für den § 2 ergibt indess die Vaihinger'sche Textanordnung für § 4. Denn erstlich würde dieser nach Ausscheidung der Absätze 2 bis 6 so gut wie inhaltlos sein, vor allen Dingen hätte Kant (7.) alsdann das zu Anfang des 1. Absatzes gestellte Thema, die Angabe des Zweckes der metaphysischen Erkenntnisse gar nicht berührt. Des Weiteren würde das Selbstcitat im 1. Absatze zwar noch immer stimmen, aber (8.) bei der Fülle des Inhalts von § 2 lit. c undeutlich und jedenfalls verwirrend (also dem Zwecke eines solchen

direct widersprechend) sein; denn auf diejenige Stelle, auf welche der Wortlaut allerdings am meisten hinführt, kann es sich, wie aus vielen Gründen oben dargethan, gar nicht beziehen. Dieser Wortlaut bereitet vielmehr nur erst andeutend jene Parallele vor, in welche die erst nach Kenntniss des Zweckes der Metaphysik erwähnbaren analytischen Urtheile, die zur speciell-metaphysischen Erkenntniss bloss „gehören", zu den analogen Sätzen der reinen Mathematik zu stellen sind.

(9.) Sodann würde bei Annahme der Blattversetzung im Zusammenhange des angeblich ursprünglichen Textes der § 4 unmöglich so beginnen können, wie er wirklich beginnt. Denn bei dieser Vaihinger'schen Anordnung hätten wir ja schon im § 2 den Zweck der Metaphysik und die Natur der ihm entsprechenden „speciell" metaphysischen Sätze kennen gelernt. Wir dürfen also in diesem Falle nach Kant selbst gar nicht mehr, wie doch geschehen würde, die Frage stellen: „Ist überall Metaphysik möglich", sondern hätten nur noch zu fragen: wie ist dieselbe [scil. als Wissenschaft] möglich? Die Hypothese der „Blattversetzung" setzt hiernach einen Text voraus, in welchem Kant sich schnurstracks selber widersprechen würde, und zwar in Punkten, deren Bedeutung er ebenfalls selber stark betont. Ständen doch Ueberschrift und Wortlaut des ersten Absatzes von § 4 bei Vaihinger's Textfolge im Widerspruch zu der von diesem postulirten Nr. 3) in lit. c, des § 2. — Diese eine Inkonvenienz der Vaihinger'schen Hypothese ist so bedeutend, dass auch, wenn sie ganz isolirt stände, sie schon für sich allein genügen würde, diese kühne Annahme zu Falle zu bringen.

(10.) Schliesslich würde nach Vaihinger zwischen Absatz 1 und Absatz 7 des § 4 eine unmittelbare Verbindung stattfinden müssen. Dieser 7. Absatz setzt aber eine speciellere Darlegung der Irrthümer des Dogmatismus und Skepticismus voraus, als sie der 1. Absatz des § 4 enthält. Soll jener 7. Absatz diesem 1. unmittelbar folgen, so würde er nur eine nichtssagende Wiederholung von Allgemeinheiten des vorangehenden (der Einleitung des § 4) sein, während er im überlieferten Texte als Recapitulation einer specielle-

ren Argumentation nicht nur verständlich, sondern sehr passend erscheint.

2. Es sind nur 10 Inkonvenienzen, die wir den angeblichen 12 Kantischen als Vaihinger'sche Irrungen gegenüber stellen. Sie reichen indessen aus, um die völlige Unhaltbarkeit der angenommenen „Blattversetzung" zu beweisen. Jedem, der nicht an Kant's Schriften mit den Vorurtheilen der heutigen „Kantphilologie" herantritt oder der von Kant's Lehre noch nicht die Ueberzeugung hat, dass sie eine Autorität ist, von der als von einer schädlichen Last man sich um jeden Preis befreien müsse, wird es einleuchten, dass der überlieferte Zusammenhang der Prolegomena in den §§ 2 und 4 zumal ein dem Zwecke der in ihnen angekündigten Themata durchaus angemessener ist und darum andererseits nicht der geringste Grund vorliegt, falls wirklich stilistische Seltsamkeiten im überlieferten Texte vorhanden sein sollten, zu einer so ungewöhnlichen Hypothese seine Zuflucht zu nehmen, während speciell die Vaihinger'sche Blattversetzung auf Annahme unmöglicher Thatsachen führt und Kant geradezu zum Verfasser ganz ungeheuerlicher Gedankengänge machen würde.

Indem wir daher vorläufig ganz darauf verzichten, auch noch die angeblichen Nachwirkungen der als „angeblich" erwiesenen Blattversetzung zu besprechen und uns auf weitere Untersuchungen einzulassen, die — wie wir für den Fall, dass solche später zweckmässig erscheinen sollten, bemerken wollen — auf den Stand dieser „Kantphilologie" sogar ein geradezu überaus komisches Licht werfen würden, indem wir ferner überhaupt gar nicht gewillt sind, unsere kritischen Waffen schon jetzt vollständig zu gebrauchen, stellen wir dem Leser lieber nochmals den bündigen Gedankenfortschritt in den Eingangsabschnitten des überlieferten Textes der Prolegomena vor Augen. Es ist folgender:

§ 1: Angabe des Quells der postulirten metaphysischen Erkenntniss dahin, dass derselbe in der apriorischen Natur der reinen Vernunft liege.

§ 2: Eintheilung der in anerkannten Wissenschaften vorhandenen Urtheilsarten, um anzugeben, welche der letzteren

eine Methode haben, die mit der postulirten metaphysischen Erkenntnissweise übereinstimmt.
Die Eintheilung erfolgt

1) im Allgemeinen durch Unterscheidung analytischer und synthetischer Urtheile:
2) im Besonderen, wodurch zugleich erst die speciell wichtigen Bestimmungen zu gewinnen sind, dass die gesuchten metaphysischen Urtheile
   a) nur analytische Urtheile, die rein a priori entstehen, sein könnten,
   b) auch nur synthetische Urtheile von derselben Beschaffenheit sein könnten, und dass im Speciellen von den Arten dieser Klasse, die theils empirische, theils mathematische Sätze umfasst, nur die rein mathematischen für solche synthetische (d. i. metaphysische) Urtheile gelten könnten; denn diese Wissenschaft sei aus näher bezeichneten Gründen in allen ihren Hauptdisciplinen (wie in der Arithmetik und Geometrie) synthetisch, sofern es sich nicht um bloss verbindende analytische Sätze handle, die nur zur Kette des Systems und zum Beweise dienten.

§ 3: Anmerkung über die klassische Bedeutung des, wie sich somit zeigt, durch alle diese empirischen wie aprioriischen Urtheilsarten hindurchgehenden Unterschiedes des Analytischen und Synthetischen in den vorhandenen Wissenschaften, sowie über den Werth desselben für die postulirte metaphysische Disciplin.

§ 4: Darlegung des Zwecks der postulirten Metaphysik behufs Entscheidung der Frage, ob solche Wissenschaft möglich sei, und bejahende Beantwortung derselben durch Unterscheidung der specifisch metaphysischen Urtheile von solchen, die, wie die rein mathematischen Principien zwar synthetisch und rein a priori sind, aber keinen philosophischen Zweck haben, sowie endlich Bestimmung der letzteren und damit Charakterisirung der speciell-metaphysischen Urtheile als Sätze einer solchen Wissenschaft, welche synthetische Urtheile enthält, die zur Erzeugung

der Erkenntnisse rein a priori sowohl der Anschauung als auch dem Begriffe nach dienen.

Bevor ich diesen Aufsatz abschliesse, mag mir noch folgende Erklärung vergönnt sein: Der Umstand, dass andere als Kant selber die angebliche Blattversetzung nicht gemerkt haben, obschon die Prolegomena so überaus häufig Gegenstand der philosophischen Discussion gewesen sind, würde mich selbstverständlich von der Zustimmung zu jener Hypothese, falls diese sonst gut begründet wäre, nicht abhalten. Häufiger als Goethe's „Hermann und Dorothea" sind die „Prolegomena" jedenfalls nicht Object einer Betrachtung und Besprechung gewesen, und gelesen sind sie wahrlich nicht $^1/_{1000}$ mal so viel wie jene herrliche Dichtung. Allein selbst keiner der vielen Interpreten und Exegeten dieses Epos, das sich noch dazu des zweifelhaften Glückes erfreut, auch in mehreren mit Anmerkungen versehenen Schulausgaben erschienen zu sein, hat bemerkt, was erst Rümelin[1]) $^3/_4$ Jahrhundert nach dessen erster Publikation sah, dass der Held dieser Dichtung, der man speciell alle Vorzüge des Goethe'schen Realismus nachrühmt, nur 19 Jahre alt nach des Dichters eigenen Worten sein soll.

So wenig es Rümelin in den Sinn gekommen ist, die betreffenden Goethe'schen Worte wegen Unvereinbarkeit mit der bei diesem sonst vorhandenen und von ihm als Kritiker gebilligten realistischen Wahrheit zu athetiren, ebensowenig dürften die etwa nicht stilistisch glatten Uebergänge — denn höchstens solche Mängel könnten in den Prolegomena gefunden werden — für so unerträgliche Inkonvenienzen bei Kant gelten müssen, dass sie zu einem so radicalen Schritte, wie ihn Vaihinger gethan hat, berechtigen.

Freilich würde es also seltsam, immerhin aber begreiflicher sein als das Uebersehen des 19jährigen „Hermann" in Goethe's Dichtung, dass sogar so colossale Missverständnisse der Prolegomena, wie sie bei Eberhard, dem zeitgenös-

---

1) Vgl. Rümelin, Reden und Aufsätze, Bd. I, Tüb. b. Laupp 1875. III. Allerlei Nr. 6: „Zu Hermann und Dorothea" S. 382 ff., und Goethe's Dichtung „Hermann und Dorothea", den Gesang „Terpsichore", Vers 113.

sischen Recensenten und Gegner Kant's allerdings vorliegen, nicht zur Entdeckung der „Blattversetzung" geführt hatten, falls diese letztere wirklich eine Thatsache wäre. Da indessen Eberhard nach dem eigenen Urtheile Vaihinger's ein beispiellos flüchtiger und verworrener Leser trotz der durch jene Hypothese sich angeblich mildernden Ansicht bleibt, so erklären sich die Missverständnisse desselben auch ohne Vaihingers' Annahme vollkommen. Die Darstellung Eberhard's im 1. Hefte seines „Magazins", um nur an diesem einen Falle zu exemplificiren, stimmt nämlich, wie ich im Gegensatze zu Vaihinger behaupte, in Wahrheit mit dem Inhalte des überlieferten Textes durchaus nicht, sondern nur mit dem oberflächlich aufgefassten Wortlaute, wie es zumal Kant's Replik beweist (vgl. Vaihinger's 2. Art. S. 515). — Einem Manne, der so oberflächlich die Prolegomena las, dass er einen ihrer Hauptabschnitte, der ganz und gar von Urtheilen, die synthetisch und a priori sind, handelt, übersehen hat, dem ist jedes Missverständniss, weil jeder Grad von Flüchtigkeit zuzutrauen. Bei ihm fällt es uns darum auch in Sonderheit nicht auf, dass er 1) den Sinn von § 2 ebenso falsch deutete, wie ihn — Vaihinger gedeutet hat, sowie dass ihm 2) die durch solch' Missverständniss erlangte Ueberzeugung, nach welcher Kant keine synthetischen Urtheile a priori ausser den mathematischen annehmen wolle, sogar nicht durch die nur ein paar Seiten später stehende ausdrückliche Behauptung des geraden Gegentheils erschüttert wurde, noch dass er endlich 3) Kant's Ansicht, „es seien von vorhandenen a priorischen Urtheilen nur die rein mathematischen synthetisch" in die falsche Meinung verdreht: nur reine Mathematik habe synthetische Urtheile a priori.

Eberhards Missverständnisse erklären sich also auch ohne die Annahme der Blattversetzung, während andererseits auch das Uebersehen letzterer, wie ich gern zugestehe, trotz der schlimmsten Nachwirkungen auf Grund ähnlicher Erscheinungen sich allenfalls begreifen liesse, immerhin jedoch etwas so Auffallendes behalten würde, dass es ein Zeugniss gegen die „Blattversetzung" gibt, solange diese sonst nicht gestützt

ist. In der That werden für uns alle angeblichen „Nachwirkungen" nur eben so viele Bestätigungen; eben dies soll indessen vorläufig im Einzelnen nicht weiter dargethan werden.

Geradezu unbegreiflich aber würde es sein, dass Kant *selber* die „Blattversetzung", falls sie Thatsache wäre, nicht entdeckt haben sollte. Dies ist schier unmöglich, da es feststeht, und von Vaihinger selber anerkannt wird, dass Kant in Folge von Recensionen wiederholentlich einen Einblick in die Stellen des Druckes, welche von jenem Versehen des Setzers betroffen sein sollen, genommen hat. Man scheut sich jedoch von Seiten der heutigen Kantphilologie nicht, einem Kant, der mit beispielloser Gewissenhaftigkeit und Treue seinen Beruf erfüllt hat, solcher Hypothese zu Liebe den Vorwurf grössester Leichtfertigkeit und Flüchtigkeit zu machen. Entblödet sich doch Vaihinger in der That nicht S. 519 Folgendes zu schreiben: „Unser Unwille über Eberhards saloppe Lectüre und oberflächlichste Kritik wird aber noch übertroffen durch das Erstaunen über Kant's eigene — man darf wohl sagen — Nachlässigkeit." Und wie wird solche „Nachlässigkeit" begründet, die mithin sachlich noch schlimmer überdies sein soll als Eberhards saloppe Art und Oberflächlichkeit? Man höre und staune über Vaihinger's Argumentation, der, als wäre das so gar nichts Besonderes, mit grössester Seelenruhe S. 520 sich folgendermaassen auslässt: Kant blätterte eben [ein famoser Grund dies „eben"] in seiner damals acht Jahre hinter ihm liegenden Schrift, wohl [sic!] nur flüchtig, um Eberhard zu widerlegen; freilich bleibt es immer noch unbegreiflich [also doch!], dass er die Blattversetzung dann nicht 2 oder 3 Jahre eher merkte, als er doch die Einleitung [scil. zur 2. Auflage der „Kr. d. r. V."] auf Grund der „Prolegomena" mit theilweise wörtlicher Benutzung derselben fast vollständig umarbeitete.

Uns erscheint ein solches Verhalten Kant's nicht nur unbegreiflich, sondern unmöglich. Für Vaihinger hätte jedoch schon jene Unbegreiflichkeit, die erst durch seine Hypothese verursacht wird, ein Grund sein müssen, letztere gar nicht aufzustellen.

Man sollte es kaum glauben: Damit auch ein Kantphilologe einmal ein literarisches Curiosum entdecken kann, muss dem Altmeister unserer heutigen Philosophie eine beispiellose Gewissenlosigkeit vorgeworfen werden, — muss angenommen werden, dass eben dasjenige, was selbst einen sonst Flüchtigen stutzig gemacht und zu sorgfältigem Nachschlagen veranlasst haben müsste, einen Kant zum geraden Gegentheil bewogen habe. Der Umstand, dass er Jahre lang nicht genöthigt gewesen war sein Buch zu lesen, musste ihn ja doch, falls eine Recension von ihm die Beschäftigung mit dessen Inhalt erheischte, erst recht zum Einblicke in den Text selber, der seinem Gedächtniss entrückt war, veranlassen. Allein Kant durfte das nicht thun, ja er musste hier flüchtig gewesen sein. Und warum? Nur damit Vaihinger's Hypothese bestehen kann!!

„Genug und übergenug dieser »Kantphilologie«!" dürfte der Leser ausrufen, sich aber auch nicht wundern, wenn er im Interesse der Kantphilosophie nur nothgedrungen einmal, wenn es gilt, ein eclatantes Beispiel zu statuiren, auf die Erzeugnisse dieser neuesten wie Unkraut aufschiessenden Wucherpflanze aufmerksam gemacht wird.

Allein ich will persönlich gerecht bleiben. Vaihinger hat sich in diesem Falle, wie mir scheint, durch anderer Untersuchungen verführt, nur einmal gründlich verfahren. Ich halte ihn in der That sonst für den gediegensten dieser „Kantphilologen", für den Homer derselben, jedoch — „Quandoque bonus dormitat Homerus"!

Bonn, im October 1882.

Ueber Bewegungswahrnehmungen.

Die Frage, wie überhaupt die Vorstellung der Bewegung entstehe, könnte nur im Zusammenhange mit einer vollständigen Lehre vom Raume und von der Zeit Beantwortung finden. Hier stellen wir uns die bescheidenere Aufgabe, zu untersuchen, durch welcherlei Sinneseindrücke wir im einzelnen Falle veranlasst werden, jene uns schon geläufige Vorstellung anzuwenden. In dieser Beschränkung folgen wir dem Beispiele des Wiener Professors Dr. S. Stricker, dessen „Studien über die Bewegungsvorstellungen" (Wien 1882) die mitzutheilenden Ueberlegungen angeregt haben. Der erste Theil der genannten Schrift führt, gestützt auf „innere Beobachtungen" und psychophysische Experimente, aus, dass sowohl die Wahrnehmungs- als auch die Erinnerungsbilder von den Bewegungen nicht nur des eignen Leibes sondern auch fremder Gegenstände ausnahmslos mit Muskelgefühlen verbunden seien. Diese letztern, d. h. die an die Innervation der Muskeln sich knüpfenden Empfindungen, bilden nach dem Verf. einen so wesentlichen Bestandtheil unserer Vorstellung von bewegten Körpern, dass er sich überhaupt „keine Bewegung ohne Muskelgefühl vorzustellen vermag" (S. 24). Der zweite Theil sucht dieses Ergebniss speculativ zu verwerthen durch den Nachweis, dass „die Bewegungsgefühle in unsern willkürlichen Muskeln" auch als die Quelle unserer Causalitätsvorstellung und der Allgemeinheit des „apriorischen" Urtheils, das jede Veränderung auf eine Ursache bezieht, anzusehen seien. Wir haben es hier nur mit dem ersten Theil zu thun und zwar vorzugsweise soweit er sich damit beschäftigt, die Bewegungswahrnehmungen in ihre Bestandtheile zu zerlegen. Ist es richtig, dass, wie der Verf. sagt, die Erinnerung nichts verknüpft, was nicht schon in der Wahrnehmung verknüpft war, so ergeben sich die Folgerungen für das „reproducirende" Vorstellen von selbst.

Dem von Stricker als Ergebniss seiner Beobachtungen aufgestellten Satze, „dass wir zu den Bewegungsvorstellungen [die „äusseren Wahrnehmungen" eingerechnet] nicht durch

Lichtempfindungen, auch nicht durch Tastempfindungen, sondern durch Muskelgefühle gelangen" (S. 3), stellen wir folgende Thesen gegenüber:

1. Die Wahrnehmung von Bewegungen wird vermittelt bald durch Hautempfindungen (h), bald durch Gesichtseindrücke (g), bald durch Muskelgefühle (m), bald durch eine der möglichen Verbindungen dieser drei Factoren (hg, hm, gm, hgm).

2. An diese primären Empfindungen und Empfindungscomplexe sowie an ihr Wiederauftreten in der Erinnerung knüpfen sich zuweilen wirkliche oder vorgestellte Muskelbewegungen. Die so hervorgerufenen oder vergegenwärtigten Muskelgefühle sind nicht als Bestandtheile der Bewegungsvorstellung sondern als begleitende secundäre Gebilde zu betrachten.

Die Tastempfindungen oder genauer: die Berührungsempfindungen des Hautsinnes werden von Stricker nicht in Betracht gezogen. Es lässt sich aber kaum bestreiten, dass wir bei ruhender Haut die gleichartige successive Reizung benachbarter Hautstellen unmittelbar auf eine Bewegung des reizenden Agens deuten, ohne dazu [1]) der Mitwirkung des Muskelsinnes zu bedürfen. Dies ist die einfache Folge unserer Fähigkeit, überhaupt Eindrücke auf unserer Körperoberfläche mehr oder weniger genau zu localisiren. Auch bei nicht schlechthin continuirlicher Reizung besteht doch gemäss der unser ganzes Vorstellen und Denken beherrschenden lex parsimoniae die Neigung, statt vieler discreter, lieber einen stetig fortrückenden Erreger anzunehmen. Es ist aber auch durch die anatomische Grundlage die Bedingung einer ununterbrochenen Empfindung gegeben. Die berührende Fläche wird nämlich in der Regel eine ganze Anzahl Primitivfasern entweder durch directen Druck oder mittelbar durch Zerrung der umliegenden Hautstellen gleichzeitig reizen. Rückt nun die Fläche auf der Haut fort, so bleiben immer noch einige der schon gereizten Fasern im Erregungszustande, während neuerregte hinzukommen. Hiedurch muss innerhalb gewisser Geschwindigkeits-

1) Von einer gleich zu erwähnenden Möglichkeit abgesehen.

grenzen die Vorstellung erweckt werden, dass der Erreger über die Haut hinwandert. Vorausgesetzt ist bei dieser Auslegung der empfangenen Eindrücke das Bewusstsein, dass keine entsprechende Eigenbewegung stattfand. Der Muskelsinn mag hier insofern allerdings mit ins Spiel kommen, als er uns von dem Ruhezustande der berührten Hautstelle unterrichtet. Allein offenbar bedürfen wir das Muskelgefühl durchaus nicht, um bei normal localisirendem Hautsinne wenigstens auf eine relative Bewegung des benachbarte Hautpunkte successiv berührenden Erregers zu schliessen; nur würden wir uns bei mangelnder Unterstützung durch den Muskel- und Gesichtssinn möglicherweise unfähig finden, zu entscheiden, ob wir die durch die Berührungsempfindungen zu unserer Kenntniss gelangte Bewegung dem reizenden Gegenstande allein zuschreiben oder ausschliesslich auf unseren Körper beziehen oder endlich in dem Sinne an beide vertheilt denken sollen, dass Erreger und Haut sich gleichzeitig in entgegengesetzten Richtungen bewegen.

Wir wenden uns nun zu der durch den Gesichtssinn vermittelten Wahrnehmung von Bewegungen. Für irrig halten wir die verschwiegene Voraussetzung Stricker's, dass unser Urtheil darüber, ob ein gesehener Gegenstand ruhe oder sich bewege, immer von den nämlichen Bedingungen abhängen müsse. Vielleicht kommen folgende Sätze dem Richtigen etwas näher.

1. Jeder nicht allzu langsame oder geringfügige Ortswechsel eines isolirten Netzhautbildes (oder auch des ganzen Sehfelds) m verräth uns eine Bewegung. Diese beziehen wir (ganz oder doch theilweise) auf den abgebildeten Gegenstand M, wenn wir nicht durch die mit der willkürlichen Thätigkeit des Augenbewegungsapparats verbundenen Gefühle (für welche jedoch auch die Muskelgefühle des Kopfes, der Wirbelsäule und der Extremitäten eintreten können) Kunde von einer die Verschiebung bewirkenden Stellungs- (oder Orts-) Aenderung des Auges erhalten.

2. Wenn das isolirte m seine Stelle auf der Retina nicht ändert und wir durch die unter 1. angeführten Muskelgefühle Kunde von einer (dem Gegenstande M folgenden) Stellungs-

(oder Orts-) Aenderung des Auges erhalten, so schreiben wir dem M eine Eigenbewegung zu, deren Maass die erfolgte Augen- (oder vicarirende Kopf-) Drehung ist.

3. Jede nicht zu unerhebliche relative Verschiebung zweier Netzhautbildpunkte m und n verräth uns eine Bewegung. Diese beziehen wir (ganz oder doch theilweise) auf M, wenn n seine Stelle auf der Retina nicht ändert und wir nicht durch die unter 1. erwähnten Gefühle belehrt werden, dass die Verschiebung des m durch Augenbewegung bewirkt ist.

Es ist im Obigen natürlich nur das durch den sinnlichen Eindruck unmittelbar bestimmte Wahrnehmungsurtheil gemeint, welches dem vom Verstande gefällten Urtheile oft widerspricht, bisweilen (z. B. bei langsamem Fahren) von demselben sich gleichsam einschüchtern lässt, oft aber auch dem bessern Wissen gegenüber sich unerschütterlich behauptet.

Nach Stricker würden wir ausschliesslich durch die Drehung der Augen, also auf die unter 2. angegebene Weise zur Kenntniss der Bewegung gelangen. Wir glauben zeigen zu können, dass auch die blosse Verschiebung des Netzhautbildes hinreicht, die Vorstellung der Bewegung auszulösen.

Wenn die vom Verf. angeführten stroboskopischen Versuche auch nicht das gewöhnliche Zustandekommen der Bewegungswahrnehmung illustriren, sofern ja gerade bei diesem Versuche eine stetige Verschiebung des Netzhautbildes nicht stattfindet, so verdeutlichen sie doch die Thatsache, dass, vermöge der Nachdauer der Lichteindrücke, getrennte Reize, welche benachbarte Netzhautstellen rasch nach einander treffen, so verknüpft werden können, dass die Vorstellung eines stetigen Ueberganges von einem Orte zum andern, d. h. der Bewegung entsteht. Diese Verknüpfung ist nicht als eine „Verschmelzung" der Netzhauterregungen, sondern als ein psychischer Act des errathenden Completirens zu betrachten, ähnlich dem, durch welchen wir bei einäugigem Sehen die dem „blinden Fleck" correspondirende Stelle ergänzend in das Sehfeld einfügen. Stricker macht darauf aufmerksam, dass die Combinirung der Einzelbilder nicht erfolgt, wenn man (statt durch die Fenster des Zoetrops) von oben in den rotirenden Cy-

linder blickt oder auch die Zeichnung an dessen Aussenfläche anbringt. Auch dann kommt die beabsichtigte Täuschung nicht zustande, wenn man den aussen herumgelegten Streifen einäugig durch eine Röhre oder einen Spalt betrachtet, so dass nur ein Bild nach dem andern das Auge trifft. Diese Thatsachen erklärt nun der Verf. so: die Combinirung finde nur statt, wenn sich die Augen den wechselnden Lagen des Bildes entsprechend bewegen, diese Bewegung der Augen aber werde nur durch das Vorbeiziehen der Fenster angeregt; es folge daraus, dass auch beim stroboskopischen Sehen die Augenbewegung die conditio sine qua non der Bewegungsvorstellung sei.

Gegen diese Interpretation sprechen folgende Gründe:

1. Es ist nicht einzusehen, warum durch die Fenster die Augenbewegung veranlasst werden soll. Bei Bildern, welche hauptsächlich verticale Excursionen darstellen, ist es allenfalls denkbar, dass die länglichen Fenster der Bewegung des Blicks (nach oben und unten) Vorschub leisten (ein feststehender Spalt müsste dann übrigens den gleichen Dienst thun); aber warum sollten diese vorübereilenden Oeffnungen uns nöthigen, den Schwingungen eines Pendels oder der Rotation einer in verschiedenfarbige Sectoren eingetheilten Scheibe mit den Augen zu folgen?

2. Die Augenbewegung fand thatsächlich in den von mir beobachteten Fällen nicht statt. Ich konnte nicht bemerken, dass die Augen der durch die Fenster des Stroboskops blickenden Personen die entsprechenden Drehungen ausführten, und ebenso wenig bemerkten mich beobachtende Personen eine Bewegung meiner Augen.

3. Die beim Schauen durch die Trommelfenster gesehenen Einzelbildchen können sich auch zum Gesammtbild eines ruhenden Gegenstandes vereinigen. In diesem Falle kann offenbar die Augenbewegung nicht die Bedingung der Combination sein; es ist daher zu vermuthen, dass die Augenbewegung auch nicht die Bedingung bewegter Combinationsbilder ist, zumal das Zustandekommen bewegter und ruhender Combinationsbilder im übrigen ganz von den nämlichen Bedingungen abhängt. Dieser Punkt fordert Erläuterung. Wenn

wir den schnell rotirenden Cylinder von aussen betrachten oder wenn wir von oben hineinblicken, so verschwimmen Fenster und Zwischenräume zu einem grauen Schleier. Schauen wir aber bei gleich rascher Drehung durch die Fenster, so sehen wir statt des verwaschenen Schleiers ganz deutlich die Fenster der Gegenseite, welche, an Zahl gewachsen, unbeweglich festzustehen scheinen. Zur Vereinfachung des Experiments befestige man 4 congruente Figuren aus farbigem Papier in gleichen Abständen, gleicher Höhe und Richtung unter den Fenstern im Innern der Trommel. Sobald sich nun letztere so rasch dreht, dass der Umlauf der einzelnen Figuren nicht mehr beobachtet werden kann, so verschwimmen diese, von oben gesehen, mit den weissen Zwischenräumen zu einem continuirlichen Streifen. Wenn man aber durch die Fenster sieht, so erblickt man 6—7 deutlich geschiedene Figuren, die nicht von der Stelle rücken. Diese Figuren nun sind offenbar Combinationsbilder, welche sich von den Einzelbildern eben dadurch unterscheiden, dass sie an der Umdrehung des Cylinders nicht theilnehmen, und welche dadurch entstehen, dass die aufeinanderfolgenden momentanen Lichteindrücke aus einerlei Richtung die nämliche Netzhautstelle treffen und so in fortdauernder Erregung halten. Die Vermehrung der Bilderzahl rührt davon her, dass die durch verschiedene Fenster empfangenen Eindrücke verschiedene Stellen der Netzhaut treffen, von denen jede in der angegebenen Weise dauernd gereizt wird. Dieses Stehenbleiben der Netzhautbilder (im Gegensatz zum Verschwimmen) ist nun zweifellos auch die unerlässliche Bedingung für das Zustandekommen der bewegten Combinationsbilder. Können wir es so einrichten, dass die einzelnen Bewegungsphasen schnell genug nach einander als annähernd ruhende Bilder auf der Retina erscheinen, so besorgt unsre Einbildungskraft das Weitere, indem sie, die Lücken ausfüllend, die Continuität der Bewegung herstellt. Möglich dass hiebei bisweilen, besonders wenn weite Excursionen wahrgenommen werden sollen, die Augen dem Bilde folgen, aber das Wesentliche ist jedenfalls die schnelle Aufeinanderfolge der Lichteindrücke bei möglichst geringer Verschiebung derselben auf der Netzhaut.

4. Auf dem Boden dieser Ansicht finden nun auch die oben angeführten Thatsachen eine plausible Erklärung. Wird nämlich der Bilderstreifen aussen um den Cylinder gelegt, so müssen bei hinlänglich rascher Aufeinanderfolge die Figuren verschwimmen, weil sich die Bilder auf der Netzhaut zu erheblich verschieben. Wenn wir nun durch einen Spalt in dem dicht vor den Bilderstreifen gehaltenen Schirm blicken, so werden zwar die Figuren je nur während ihres Vorübergangs an dieser Oeffnung gesehen, aber die Verschiebung ist doch nicht vermieden, weil jeder Punkt der Figur eine horizontale Linie auf der Netzhaut beschreibt. Dies ist allerdings auch dann der Fall, wenn wir durch die Fenster der Trommel sehen; aber es findet dabei der Unterschied statt, dass die durch den einzelnen Bildpunkt auf die Retina gezeichnete Linie viel kürzer ist als bei dem eben erwähnten Versuche. Denn nicht nur legt das Bild eines Punktes der hintern Cylinderhälfte in der Zeiteinheit einen kleinern Weg auf der Retina zurück als dasjenige eines Punktes der vordern Cylinderhälfte, sondern diese Bahn des Netzhautbildes wird noch bedeutend abgekürzt durch die sich vorschiebende Zwischenwand, welche bei der stroboskopischen Scheibe das Bild überholt, hier beim stroboskopischen Cylinder ihm entgegenkommt. M. a. W. das Einzelbildchen ist nur so kurze Zeit sichtbar, dass es keinen Streifen bilden und daher als stationär während seiner Sichtbarkeit betrachtet werden kann. So werden mit Hülfe unseres Apparats die beiden scheinbar einander ausschliessenden Bedingungen erfüllt: rasche Folge der Lichteindrücke, so dass je der neue eintritt ehe der vorangegangene ganz verschwunden ist; und annähernde Unbeweglichkeit des Bildes während seiner Sichtbarkeit.

Die angeführten Thatsachen finden so eine ungezwungene Erklärung, welche die Annahme, dass die stroboskopische Täuschung von der Betheiligung des Muskelgefühls abhänge, entbehrlich macht.

Wenn hiernach das Phenakistoskop (Stroboskop) der Ansicht Stricker's keine Stütze gewährt, so lehrt auch schon die gewöhnliche Erfahrung, dass wir häufig Bewegungen sehen, ohne Muskelbewegungen auszuführen. Einen Gegenstand, den

wir fixiren, während er Bewegungen von beträchtlicher Winkelgrösse ausführt, begleiten wir freilich mit Blickbewegungen. Bei Bewegungen jedoch, welche wegen ihrer Kleinheit den Bereich der lichtempfindlichsten Netzhautstelle nicht überschreiten, haben wir dazu keine Veranlassung. Und ausserdem: wie Vieles sehen wir, was wir nicht fixiren! Während die Augen für den eben gelesenen Buchstaben eingestellt waren, wurde mit abnehmender Deutlichkeit das zugehörige Wort, die Zeile, die ganze Seite, vielleicht noch ein Theil des Zimmers gesehen. Bekanntlich bemerken wir aber mässig bewegte Gegenstände — und zwar besonders bei „indirectem Sehen" leichter als ruhende. Wer es glaublich findet, dass wir nicht fixirte bewegte Gegenstände zuerst nur als ruhende erkennen, bis wir den Blick auf sie gerichtet haben, der kann sich durch einen einfachen Versuch vom Gegentheil überzeugen. Wenn man zwei Finger gerade hinter einander vor das Gesicht hält und einen davon fixirt, so sieht man bekanntlich den andern doppelt. Man kann nun, indem man jenen zu fixiren fortfährt, diesen hin uud her bewegen. So lange man hiebei den bewegten Finger immer noch doppelt sieht, ist man auch sicher, dass man nicht ihn, sondern den andern Finger fixirt, dass mithin die Augen seiner Bewegung nicht folgen. Es bedarf kaum der Bemerkung, dass statt des bewegten Fingers auch ein von einer andern Person gehaltenes und bewegtes Stäbchen benutzt werden kann. Verschiedene andere Versuche und Beobachtungèn führen zu demselben Ergebnisse. Ich kann mein Auge im Spiegel beobachten und mich vergewissern, dass es sich nicht dreht, während ich zwischen Gesicht und Spiegel einen Gegenstand ab und zu bewege, welchen ich ununterbrochen sehe; ich kann das Bild eines durch eine Linse oder nach Art des Scheiner'schen Versuches durch eine feine Oeffnung gesehenen ruhenden Gegenstandes im Auge schwanken und tanzen lassen, ohne dieses zu rühren; ich kann endlich 3—4 umherflatternde Schwalben oder die im Winde bebenden Blätter eines Zweiges oder die sich kräuselnden Wellen des Teiches oder die wirbelnden Schneeflocken, kurz eine wenn auch beschränkte Anzahl beliebig convergirender oder divergirender Bewegungen

völlig gleichzeitig wahrnehmen, was nicht möglich wäre, wenn ich jeder wahrgenommenen Bewegung mit den Augen folgen müsste. Als besonders lehrreich sei noch die bekannte Scheinbewegung der äussern Gegenstände bei passiver Verschiebung des Augapfels hervorgehoben. Wäre hier wirklich das Sehurtheil durch das Muskelgefühl [1]) bestimmt, so würden wir die zweifellos stattfindende Verrückung des Sehfelds nach der allgemeinen Regel auf die Drehung des Auges schieben, also die Gegenstände für ruhend halten. Dass uns die Gegenstände bewegt vorkommen beweist mithin, dass in diesem Falle das Wahrnehmungsurtheil den Einfluss der Augenbewegung (weil sie eine passive ist) vernachlässigt und lediglich durch die Verschiebung des Netzhautbildes bestimmt wird.

Aus dem Bisherigen dürfte sich ergeben haben, dass Gesichtsempfindungen wie Hautempfindungen für sich hinreichen, die Wahrnehmung der Bewegung zu vermitteln. Das Muskelgefühl leistet dies bei Bewegungen des eignen Körpers, so z. B. wenn wir im Finstern ein unbekleidetes Glied frei strecken oder beugen. Für das Zusammenwirken der genannten Factoren Beispiele anzuführen ist wohl überflüssig. Die Bewegung meiner Finger beim Schreiben kommt mir durch Muskelgefühl, Haut- und Lichtempfindung zum Bewusstsein; streiche ich mit der Hand über die Wange, so habe ich zugleich eine Reihe Muskelgefühle und zwei Reihen Hautempfindungen etc.

Von diesen Empfindungen nun, welche die unmittelbare Wahrnehmung bedingen oder constituiren, sind die nur aus Anlass der letzteren vorgestellten oder auch wirklich neu erzeugten Empfindungen zu unterscheiden, welche vorhanden sein oder auch fehlen können und jedenfalls nicht nothwendig sind, um einen gegebenen Empfindungscomplex als diesen bestimmten im Unterschiede von andern aufzufassen und zu erkennen. Man bemerkt zuweilen, dass Kinder den vorsichtigen Bewegungen ihres Griffels mit der Zungenspitze folgen; dem Tanzlustigen zuckt es in den Beinen, wenn er Walzer-

1) Muskelgefühl im oben (S. 175) definirten Sinne findet hier überhaupt nicht Statt.

musik hört; es wird uns schwer, ausdrucksvoll zu declamiren: „Was wolltest Du mit dem Dolche? Sprich!“ ohne dabei ein grimmiges Gesicht zu schneiden; wenn wir dann lesen: „Und drei mit gewaltigen Streichen erlegt er“, so spüren wir vielleicht wirklich etwas im rechten Schultergelenk, als wollten wir selbst mit einhauen. Die durch derartige mimische und sympathische Bewegungen und Bewegungsimpulse hervorgerufenen Gefühle könnten jedoch nur dann als nothwendige Bestandtheile der primären Bewegungsvorstellung angesehen werden, wenn wirklich, wo diese Gefühle eliminirt sind, ein bewegter Gegenstand nur als ruhend aufgefasst werden könnte, eine Behauptung, die sich uns als unhaltbar erwiesen hat. Wenn Stricker das Ausschreiten eines Menschen nicht vorstellen kann ohne Muskelgefühl in den Beinen oder wenigstens vicarirende Gefühle in den Augenmuskeln, so mag das daher rühren, dass durch das angestrengte Bemühen, dem Erinnerungsbilde eine sinnliche Lebhaftigkeit zu verleihen, wie sie nur der unmittelbaren Wahrnehmung eigen ist, Empfindungen wach gerufen werden, die bei der vorausgegangenen Wahrnehmung vielleicht gar nicht einmal betheiligt waren. Wenn er aber sogar Gefühle der Augen- oder der Hals-Nackenmuskeln bedarf, um sich das Blauwerden eines gelben Körpers vorzustellen (S. 18), so ist das gewiss rein individuell.

Auch der Hinweis auf die Nachahmung ist nicht überzeugend. Die Fähigkeit, gesehene Bewegungen anderer Menschen mit Innervationen der Muskeln zu begleiten, mit welchen wir die analogen Bewegungen ausführen würden, ist durchaus etwas erst Erworbenes. Wenn das Gesichtsbild der Bewegung mit dieser selbst in einem ursprünglichen organischen Zusammenhange stände, so wäre das Erlernen jeder beliebigen Fertigkeit eine leichte Sache. Wer aber einmal versucht hat, etwa auf dem Seile zu gehen oder mit der linken Hand zu schreiben, der weiss, dass wir erst nach vielen fehlgeschlagenen Bemühungen die erforderlichen Innervationen errathen, und dass sich dieselben erst nach häufiger Wiederholung mit der Vorstellung der beabsichtigten Bewegungen verknüpfen. Das Sehen dient hier fast nur dazu, immer wieder festzustellen, dass die beabsichtigte und die ausgeführte Bewegung sich

noch nicht decken, mithin die Innervation noch falsch ist. Die Thatsachen lehren also, dass gewisse Körperbewegungen deutlich gesehen und vorgestellt werden, ehe noch die Fähigkeit vorhanden ist, die ihnen entsprechenden Muskelgefühle hervorzurufen; folglich können die letzteren nicht die unentbehrlichen Bestandtheile oder Antecedentien der Wahrnehmungs- oder Erinnerungsbilder jener Bewegungen sein.

Dies führt zu einer allgemeineren Ueberlegung. Die Muskelgefühle enthalten, wie gesagt, ursprünglich keinen Hinweis auf die Körperbewegungen, von denen sie abhängen. Erst auf Umwegen, durch Vermittlung der Tast- und Lichtempfindungen haben wir gelernt, welche Bewegung dieses oder jenes Gliedes mit einer bestimmten Reihe von Muskelgefühlen verbunden ist. Ebenso gewiss ist aber, dass die Muskelgefühle nur darum, weil wir sie als Begleiterscheinungen der Bewegungen des eignen Leibes kennen gelernt haben, die Vorstellung der Bewegung überhaupt mit sich führen. Folglich sind die Muskelgefühle ursprünglich so wenig mit Bewegungsvorstellungen verknüpft, wie z. B. die Töne oder die Gerüche.

Das liegt im Wesen der Bewegungsvorstellung selbst. Wenn wir sagen, ein Ding habe sich bewegt, so meinen wir, dass es in lückenloser Folge nebeneinanderliegende Plätze eingenommen habe, dass mithin diese letzteren, obgleich nacheinander ins Bewusstsein tretend, dennoch im Raume zugleich seien. Um nun diesen Gedanken auf das Gegebene der Sinnlichkeit anzuwenden, bedürfen wir successiver Eindrücke, die sich zugleich in der Form des Nebeneinander darstellen. Solche aber liefern uns nur Haut- und Gesichtssinn. Nur durch sie wird es möglich, dass wir dieselbe Empfindungsreihe, die sich uns früher in räumlicher Gleichzeitigkeit darbot, später in zeitlicher Folge erleben, und nur diese und keine andere Erfahrung enthält die Nöthigung, ein Nacheinander mit einem Nebeneinander identisch zu setzen, oder, was dasselbe ist, eine Veränderung als Bewegung aufzufassen. Ehe also die Muskelgefühle mit der, wenn auch noch ungenauen Vorstellung von den sie veranlassenden Körperbewegungen verknüpft sind, ehe sie mehr oder weniger bestimmte Raumwerthe erlangt haben, kann die Wahrnehmung einer Bewe-

gung nur durch Haut und Retina vermittelt werden, und die gleichzeitig etwa auftretenden Muskelgefühle können dazu schlechterdings nichts beitragen, sondern müssen vielmehr gerade dadurch, dass sie die Bewegungswahrnehmungen begleiten, ihre Raumwerthe und eben damit die Eigenschaft, Bewegungen anzuzeigen, erst erwerben. Wir sehen also: damit Muskelgefühle uns zu Zeichen von Bewegungen werden können, müssen Bewegungswahrnehmungen vorausgehen, welche ohne Mitwirkung der Muskelgefühle zustandekommen. Konnten aber auf einer frühern Entwicklungsstufe Bewegungswahrnehmungen stattfinden, die nicht von Muskelgefühlen abhingen, so ist anzunehmen, dass Gleiches auch noch späterhin möglich sei, eine Vermuthung, die wir durch eine Reihe unbestreitbarer Thatsachen bestätigt fanden. Wie einleuchtend also auch der Gedanke scheinen mag, dass wir Bewegungen nur erkennen, indem wir sie mitmachen, so nothwendig ist es doch, ihn durch den andern zu berichtigen, dass wir ja auch die Bewegungen, die wir selbst vollziehen, nicht unmittelbar als solche erkennen.

Tübingen. Dr. E. Philippi.

Die Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhange mit der allgemeinen Cultur und den besonderen Wissenschaften von *W. Windelband*. Erster Band: Von der Renaissance bis Kant (VIII und 579 S.) 1878. Zweiter Band: Von Kant bis Hegel und Herbart (VIII und 399 S.) 1880. Leipzig, Breitkopf und Härtel.

Die Tendenz, welche das vorliegende Werk an der Stirn trägt, die Philosophie nicht als eine isolirte Erscheinung, als ein geschwisterloses Geisteskind, sondern in ihrer lebendigen Wechselwirkung mit gleichzeitigen ausserphilosophischen Denkrichtungen und Culturströmungen zu betrachten, kommt in hohem Maasse der Stimmung der Gegenwart entgegen, ist aber auch abgesehen von dieser Zeitgemässheit eine vollberechtigte. Dennoch sehen wir nicht in ihr das Auszeichnende der neuen Darstellung. Denn es wäre ungerecht, wollte man

den früheren Geschichtsschreibern der Philosophie insgesammt den Vorwurf machen, dass sie den Aufbau und die Aufeinanderfolge der metaphysischen Systeme als unabhängig behandelt hätten von dem jeweiligen Stande der Specialwissenschaften und der allgemeinen Bildung; namentlich hat Kuno Fischer für die innige Verflechtung der Philosophie mit anderweitigen Bewegungen des geistigen Lebens überall ein offenes Auge gezeigt. Vielmehr scheint uns das charakteristische Merkmal und der eigenthümliche Werth der Windelband'schen Arbeit darin zu liegen, dass sie zum beherrschenden Gesichtspunkt den methodologischen wählt. Er ist gewiss nicht der höchste, aber er ist neu und fruchtbar, und gab dem Autor mannichfache Gelegenheit, bis dahin Unbemerktes ans Licht zu stellen. Hervorgegangen aus Studien über die philosophischen Methoden und ihren historischen Ursprung, verlegt das Buch den Schwerpunkt in die Erkenntnisstheorie, so wie er bei Zeller in die Religionsphilosophie fällt. Freilich der schöpferische Werth der Methoden stellt sich als gering heraus. In den seltensten Fällen wächst die Weltanschauung aus der Methode hervor, in den meisten findet das umgekehrte Verhältniss statt. Die Weltanschauung ist das erste; sie erzeugt entweder die ihr entsprechende Methode oder sie sucht sich aus den vorhandenen die für sie brauchbare heraus (I 389 u. ö). So hat der von La Mettrie begründete französische Materialismus den aus Locke's Lehre mit Nothwendigkeit sich entwickelnden Sensualismus als die einzige für ihn taugliche Erkenntnisstheorie ergriffen und zu seiner systematischen Ausbildung benutzt, aber entstanden ist er unabhängig von diesem. Den methodologischen Gesichtspunkt consequent und feinsinnig durchgeführt zu haben, ist ein Verdienst Windelband's, welches durch das wesentlich negative Ergebniss nicht im geringsten geschmälert wird.

Nach der Erklärung des Vorworts ist diese jüngste Geschichte der Philosophie hauptsächlich für Studenten und Gelehrte eines anderen Faches, für „wissenschaftlich denkende, aber der Philosophie bisher ferner stehende Leser" bestimmt, bei denen sie den ganzen Ernst wissenschaftlicher Vertiefung voraussetzt. Sie verzichtet auf den vergeblichen Versuch

einer populären Darstellung: „popularisiren lässt sich die Philosophie nicht." Die grossen Werke über den gleichen Gegenstand schrecken leicht durch ihren Umfang ab, und die vorhandenen Compendien sind keine Lesebücher. Die Bedürfnissfrage muss ohne weiteres bejaht werden, und erfreulich ist es, dass ein Mann von der gewandten Darstellungsgabe und dem massvollen Urtheile Windelband's sich der Aufgabe unterzogen hat, diese Lücke auszufüllen. Allerdings fürchte ich, dass auch sein Buch den meisten noch viel zu umfangreich sein wird. Eine ganze Reihe von Denkern zweiter und dritter Ordnung muss sich mit einer flüchtigen Charakteristik oder mit der blossen Nennung begnügen. Nun sehen diese Namen den Lernenden an wie eben so viele unbequeme und beängstigende Fragezeichen. Er hat das Gefühl, als enthielte man ihm Kenntnisse vor, zu denen man ihn zugleich verpflichte. Der Verfasser würde gern Verzeihung erhalten haben, wenn er dem Gotte der Vollständigkeit seltener geopfert hätte. Durch Beseitigung jener mehr verwirrenden als aufklärenden kurzen Andeutungen und Aufzählungen wäre der Vortheil erreicht worden, dass die Umrisse der wahrhaft grossen Leistungen kräftiger hervorgetreten und der Gesammtentwicklungsgang übersichtlicher geworden wäre. Auch über das Verhältniss der den verschiedenen Denkern und Schulen gegönnten Ausführlichkeit liesse sich rechten. Der wenig originellen Lehre Robinet's sind drei Seiten gewidmet, die höchst instructive Entwicklung der englischen Moralphilosophie wird auf zwölf Seiten zusammengedrängt. Solche Missverhältnisse liessen sich noch mehrere anführen. Der Passus über Condillac ist nicht der einzige, dem es an der für die Belehrung des Nichtkenners unerlässlichen Anschaulichkeit fehlt. Es nützt dem Schüler nicht viel, zu erfahren, dass dem Sensualisten alle geistigen Vorgänge nichts als umgeformte Wahrnehmungen sind. Ein Bild von der Sache bekommt er erst, wenn ihm ein Beispiel gegeben wird für die Art, wie jener Aufmerksamkeit, Gedächtniss, Urtheil, Leidenschaft u. s. w. aus der sinnlichen Empfindung abzuleiten versucht [1]).

1) Der Passus über Condillac ist nicht der einzige, dem es an der für die Belehrung des Nichtkenners unerlässlichen Anschaulichkeit fehlt.

Die Eintheilung ist einfach und übersichtlich. Das ganze Werk, das der Autor etwa binnen Jahresfrist mit einem dritten Bande abzuschliessen hofft, gliedert sich in drei Theile: vorkantische, kantische, nachkantische Philosophie. Der erste Band, der sich mit dem ersten Theile deckt, zerfällt in sieben Kapitel, denen eine Einleitung über die mannichfachen Bestrebungen der Renaissance vorausgeht. Innerhalb grösserer Zeitabschnitte (Jahrhunderte) ist das massgebende Eintheilungsprincip das nationale. Auf die italienische Naturphilosophie und die deutsche Philosophie im Reformationszeitalter (Hauptinhalt: die protestantische Mystik) folgt im dritten und vierten Kapitel das Hauptereigniss des XVII. Saeculums, die Doppelbegründung der im engeren Sinne neueren Philosophie: der englische Empirismus des Baco und Hobbes und der Rationalismus in Frankreich und den Niederlanden (Descartes, Occasionalismus, Spinoza, Malebranche). Die drei übrigen Kapitel behandeln die Aufklärung des XVIII. Jahrhunderts: die englische (von Locke bis zur schottischen Schule), die französische (von Pascal und Huet bis Rousseau und Holbach), die deutsche (von Leibniz bis zu Lessing, Herder und den Popularphilosophen). — Jede Eintheilung hat ihr Missliches. Wem die Vortheile der nationalen Gruppirung am Herzen liegen, der muss wohl oder übel darauf verzichten, zeitliche und sachliche Zusammenhänge, wie sie z. B. zwischen Leibniz und Locke, Leibniz und Bayle bestehen, auch in der äusseren Anordnung hervortreten zu lassen. Einige Uebelstände waren vermeidbar, wie die weite Trennung Pascal's und Poiret's von Malebranche. Das Kapitel über die deutsche Aufklärung, das manches Neue bringt, weist die beträchtliche Wirkung nach, welche neben Leibniz Tschirnhausen und Thomasius — zwei Denker, auf die sich die in ihrem grossen Zeitgenossen verbundenen Seiten, Methodik und Popularität, vertheilen — auf das deutsche Denken geübt haben, und legt

Es nützt dem Schüler nicht viel, zu erfahren, dass dem Sensualisten alle geistigen Vorgänge nichts als umgeformte Wahrnehmungen sind. Ein Bild von der Sache bekommt er erst, wenn ihm ein Beispiel gegeben wird für die Art, wie jener Aufmerksamkeit, Gedächtniss, Urtheil, Leidenschaft u. s. w. aus der sinnlichen Empfindung abzuleiten versucht.

mit Recht ein grosses Gewicht auf die Leistung Tetens'. Auffallend matt erscheint mir der Paragraph über Rousseau. Sonderbar ist, dass Windelband den Cusaner, dem er überhaupt nicht gerecht wird, in dem Abschnitte über „die Anfänge der Naturwissenschaft" unterbringt.

Der zweite Band enthält unter dem Specialtitel „die Blüthezeit der deutschen Philosophie" ausser dem zweiten Theile über das kantische System (170 Seiten: Leben und Schriften, philosophische Entwicklung, theoretische, praktische, aesthetische Philosophie) bereits das erste Kapitel des dritten Theiles: „die systematische Entwicklung der deutschen Philosophie nach Kant." Nach den ersten Wirkungen der kantischen Philosophie kommen sechs Phasen des Idealismus zur Sprache: der ethische (Fichte's frühere Periode), physische (die Naturphilosophie), aesthetische (Schiller und die Romantiker), absolute (Identitätsphilosophie), religiöse (Fichte's spätere Periode und Schleiermacher) und logische (Hegel) Idealismus. Unter der Ueberschrift „der Irrationalismus" werden Jacobi, der spätere Schelling seit 1804, Schopenhauer und Feuerbach vereinigt, den Beschluss macht der kritische Realismus Herbart's und der Psychologismus von Fries und Beneke. Während Krause, Wagner und Solzer unter den Identitätsphilosophen Platz finden, wird Troxler zu den Psychologisten, Baader und Eschenmayer zu den Irrationalisten, Bardili und Berger zu Hegel gestellt. Der noch ausstehende dritte Band wird in drei Kapiteln — Franzosen, Engländer, Deutsche — die Entwicklung der nachkantischen Philosophie bis zur Gegenwart verfolgen.

In seinem Urtheil über die Wandlungen, welche die Ueberzeugungen bedeutender Denker durchgemacht haben, bekundet Windelband einen schärferen Blick für die Unterschiede als für den gemeinsamen Grundzug. Auch äusserlich trennt er, was trennbar ist. Reinhold, Hardenberg und Friedrich Schlegel kommen jeder zweimal vor, Jacobi dreimal. In Schelling's Entwicklung werden ausser der fichte'schen Jugendperiode fünf Stadien auseinander gehalten; wer das Buch über diesen Philosophen um Rath fragen will, muss sich das Gewünschte an sechs verschiedenen Stellen zusammensuchen. In

der Fichtefrage steht Windelband auf Seiten Derer, die zwei Systeme sondern. Es ist unmöglich, hier auf die Streitfrage näher einzugehen. Ich gebe nur zu bedenken, ob man dort mit Fug von zwei verschiedenen Systemen reden darf, wo durch das vermeintliche zweite das erste nicht aufgehoben, sondern nur erweitert wird. So steht der Fall bei Fichte. Dass neue Objecte hinzukommen, dass die Vortragsart, ja die ganze Stimmung sich verändert und hierdurch auch einige Begriffe eine Umgestaltung erfahren, kann nicht wohl bestritten werden. Aber ich behaupte, dass das Wesentliche der Jenenser Wissenschaftslehre bestehen bleibt. Sie wird durch die Religionslehre der Berliner Periode zwar ergänzt, aber nicht umgestossen. Auf den Gelegenheitsaufsatz, der den Anlass zum Atheismusstreit gab, hat man ein allzugrosses Gewicht gelegt.

Während in der geschichtlichen Würdigung der vorkantischen Philosophie von einem neuen Bearbeiter erhebliche Abweichungen von der herrschenden Schätzung kaum zu erwarten sind, hat sich über die Philosophie seit Kant, zumal über die Reihe der constructiven Denker, so wenig schon ein allgemeines Urtheil festgesetzt, dass man an jede neue Darstellung mit der begierigen Frage herantritt: wie stellt sie sich zu dem deutschen Idealismus? Gilt er ihr für einen kräftigen und gesunden Aufschwung zu höchsten Höhen oder für eine glücklich überstandene Krankheit des deutschen Geistes? Ist das Ziel, das jener vor Augen hatte, überhaupt unerreichbar, oder wurde es verfehlt nur wegen der Unzulänglichkeit der aufgewandten Mittel? Gilt die Berechtigung jener glänzenden Erscheinung nur für ihre Zeit, gilt sie noch für heute und für die Zukunft?

Windelband's Gerechtigkeitssinn erlaubt ihm nicht, eine einseitige Parteistellung einzunehmen. Er lässt es nicht fehlen an warmen Worten der Begeisterung über diese „leuchtendste Stelle am Sternenhimmel der Geschichte der Philosophie" (175), auch nicht an energischer Abwehr gegen die verständnisslosen Spöttereien über die Absichten und Leistungen der idealistischen Denker, wie sie heutzutage billig feilgeboten werden. Aber sein Lob kommt mehr aus der literarhistorischen als

aus der philosophischen Kammer seines Herzens. Was das Geheimniss der deutschen Spekulation ausmachte, war die jetzt verloren gegangene Verbindung des philosophischen Gedankens mit der universalistischen Bildung (398), jene Periode zeichnet sich durch eine in dieser Innigkeit niemals vorher dagewesene Gemeinsamkeit der philosophischen und der poetischen Bewegung aus: Kant und Goethe sind die beiden königlichen Geister, um welche sich alle übrigen gruppiren (176); von all den Grössen, in denen der Einfluss jener beiden Genien sich kreuzte, sind Schiller und Schelling die vornehmsten (248). Die Zeit der kritischen Philosophie und der aus ihr entspringenden Gedankenbewegung, in welcher alle die zahlreichen Motive des vielseitigen kantischen Systems successive zu praeponderirender Geltung kommen, ist eine zweite Renaissance, welche den unterbrochenen Process der ersten zu Ende führt: die deutsche Kunst, Dichtung und Wissenschaft gehen von neuem in die Schule der Alten (175—178). Die antikisirende Politik Hegel's ist das Seitenstück zu der hellenisirenden Aesthetik unsrer grossen Dichter (321). Nach Inhalt und Form zeigt sich die deutsche Philosophie, besonders kenntlich bei Schelling, von aesthetischen Bedürfnissen beeinflusst (269); Kant construirt den Begriff der Goethe'schen Dichtung (? 171), in Schiller's Vorwort zur „Braut von Messina" klingen die Formeln der Identitätsphilosophie wieder (278). Zu keiner Zeit waren die Dichter philosophischer, zu keiner Zeit standen die Philosophen so unmittelbar unter dem Einfluss der Poesie (176). Die Aesthetik wird ein wesentliches Moment für die Weltauffassung. Dadurch gewinnt die Philosophie einen allseitigen Blick auf den Zusammenhang des menschlichen Culturlebens und eine lebendige Darstellungsform. Aber mit diesen segensreichen Folgen gehen andere gefährliche Hand in Hand. Es dringt damit in sie die phantasievolle Deutung und das aesthetische Bedürfniss überhaupt in einer Ausdehnung ein, welche der strikten Wissenschaftlichkeit feindselig war und den Erkenntnisswerth ihrer Constructionen auf das lebhafteste geschädigt hat (247—248). Die grossen Systeme Schellings und Hegels sind dialektische Begriffsdichtungen, Weltgedichte, welche mit künstlerischer Composition auf die Entfaltung und

Ausgleichung der Gegensätze gerichtet sind (270). Nicht weniger bedenklich als die Stärke des aesthetischen Impulses erscheint unserem Verfasser die Wirkung einer anderen, minder bewussten Triebfeder: die aus Kant's Lehre hervorgegangenen grossen metaphysischen Systeme — in denen zweifellos der schöpferische Fortschritt des philosophischen Geistes enthalten ist (386) — operiren im Geheimen mit einer bestimmten psychologischen Grundansicht (387). Deshalb sprechen Fries mit seiner Verlegung der Erkenntnisstheorie auf den Boden der Anthropologie und Beneke mit seiner Uebertragung der psychischen Erfahrung auf die Metaphysik nur das Geheimniss aus, welches zuletzt auch den constructiven Systemen zu Grunde lag: die Umdeutung der menschlichen Selbsterkenntniss in Welterkenntniss (387, 397). Dass alle philosophische Erkenntniss aus der Organisation des Geistes stammt, ist das Grundthema der Philosophie seit Kant. Für Kant war der Geist, dessen Organisation die philosophische Welterkenntniss bedingen soll, der menschliche, für Hegel ist er der absolute. Diese Zerstörung des anfänglichen Subjectivismus vollzieht sich Schritt für Schritt. Kant selbst hat ihn bereits in der Kritik der praktischen Vernunft durchbrochen; wenn er das Sittengesetz als gültig für alle vernünftigen Wesen betrachtete, so behandelt Schelling auch die Denkgesetze als Weltgesetze. In diesem neuen Rationalismus erscheint die vom alten Rationalismus naiv angenommene, bei Kant aufgehobene Identität von Denken und Sein als ein bewusstes und ausdrückliches Postulat (296). Seine höchste Gestalt und seinen Abschluss hat der deutsche Idealismus in dem Systeme Hegel's gefunden, in welchem neben einem eminenten historischen Sinn (323) siegreich der wahrhaft philosophische Geist waltete, der alles Besondre aus dem Ganzen verstehn und in seinem Werthe für das Ganze beurtheilen will (329, 308). Aber als der eigenste Charakter seiner Philosophie erweist sich die metaphysische Hypostasirung der psychologischen Begriffsverhältnisse (367). Seine Logik war im Grunde genommen eine vortreffliche Psychologie, eine richtige Beschreibung der verschwommenen Bewegung, vermöge deren unsere Vorstellungen sich in einander weben.

Die Philosophie nach Kant war wirklich, wie Wolff verlangte, eine „Wissenschaft aus Begriffen", aber diese Begriffe waren so schwankend und unsicher, dass sie sich stets in einander zu verwandeln vermochten und in eine allgemeine Unbestimmtheit auflösten (367, vgl. 213). Bei der Flüssigkeit der Hegel'schen Begriffe und der Unzulänglichkeit der dialectischen Construction war es kein Wunder, dass in Feuerbach, dem verlorenen Sohn des deutschen Idealismus, der Panlogismus im gemeinen Materialismus endete (365). Die gefährliche Eigenthümlichkeit Hegel's besteht darin, dass bei ihm das geniale Philosophiren der Phantasie und der Analogie in dem Kleide begrifflicher Nothwendigkeit auftritt. Seine Begriffswissenschaft ist ein wunderliches Durcheinander von Phantasie und Verstand (303). Vornehm herabblickend auf den Standpunkt der Reflexion, Realrepugnanz mit logischer Contradiction verwechselnd, ohne Achtung für die Erfahrung, gibt sich die dialektische Methode den Anschein, die besonderen Wissenschaften überflüssig zu machen. Sie verwendet das empirische Wissen nur willkürlich, um es in das Fächerwerk der dialektischen Gliederung hineinzustecken und dann als ein Produkt der Selbstbewegung des Geistes daraus hervorspringen zu lassen. In Wahrheit hat sie nie einen positiven Inhalt erzeugt, ihre scheinbare Fruchtbarkeit beruht auf einer Kryptogamie mit dem empirischen Wissen (306). Die idealistische Metaphysik macht den vergeblichen Versuch, aus der absoluten Welteinheit die Vielheit der Erscheinungen als deren nothwendige Entwicklungsformen zu deduciren (375). Das Unternehmen, begreiflich zu machen, weshalb sich das Absolute gerade in diese und keine andere Wirklichkeit entwickeln musste, ist freilich gescheitert. Aber die Aufgabe, die es sich stellte, ist das höchste Ideal aller menschlichen Wissenschaft, das man als solches anerkennen muss, auch wenn man es für unerfüllbar hält (295, 307). Trotz aller Irrthümer und Mängel der einzelnen Lehren repräsentirt jene grosse Zeit den Höhepunkt des modernen Denkens. — Berührungspunkte dieser Ansicht auf der einen Seite mit Friedrich Albert Lange, auf der andern mit Harms[1]) sind unverkennbar. Die Hervor-

1) Nebenbei sei bemerkt, dass sich Windelband ausser dem, was die

hebung des aesthetischen Elementes verdient Beistimmung, wogegen die Herleitung der dialektischen Gedankenbewegung aus der psychologischen Vorstellungsbewegung nur den Werth eines spielenden Einfalls besitzt.

Zu den Glanzpartien des Werkes rechne ich den mittleren Theil: die Darstellung der Kantischen Philosophie. Die Art, wie der Paragraph über die praktische Philosophie die moralischen Grundbegriffe an einander reiht und aus einander entstehen lässt, ist wunderschön in ihrer Einfachheit; während sich der Autor sonst in der Disposition manchmal dem zufälligen Gange der schriftstellerischen Ideenassociation überlässt, gibt er hier ein Muster von schlichtem, sachgemässem Aufbau. Dass der Abschnitt über die Entwicklungsgeschichte des Königsberger Denkers sorgfältig, fein und selbständig ausfallen würde, war von dem Verfasser des interessanten Aufsatzes „über die verschiedenen Phasen der kantischen Lehre vom Ding-an-sich" (1877, Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, Jahrgang I, zweites Heft, S. 224—266) nicht anders zu erwarten. Auch der in Kant Eingelebte wird hier mancherlei Neues und Beherzigenswerthes finden. Mit Recht hält Windelband daran fest, dass Kant den Standpunkt der praktischen Vernunft viel eher als denjenigen der theoretischen eingenommen habe. Während jedoch jener Aufsatz die Incongruenzen des kantischen Systems durch die nicht unglaubhafte Hypothese zu erklären versucht, dass bei der letzten Redaction der „Kritik der reinen Vernunft" Manuscripte aus verschiedenen Zeiten benutzt worden seien, nähert sich das vorliegende Buch (S. 14, 47, 49, 101) der am entschiedensten von Volkelt (in seiner gründlichen Untersuchung: J. Kant's Erkenntnisstheorie nach ihren Grundprincipien analysirt, 1879) vertretenen Ansicht, welche in jenen Widersprüchen die Folgen und Anzeichen von gleichzeitig in Kant's Denken thätigen antagonistischen Triebfedern erblickt. Nicht der einzige, aber der wichtigste Punkt, an dem sich die verschiedenen Gedankenströmungen kreuzen und durcheinanderschlingen, ist die Lehre vom Ding an sich: an diesem Höhepunkte seiner

grösseren Bearbeitungen bieten, auch einzelne Winke von Fortlage und Lotze zu Nutze gemacht hat.

Erkenntnisstheorie (92) hat Kant keines der ihn bewegenden Motive unterdrückt, aber auch keine endgültige Aussöhnung derselben erzielt (88). Die Verlegung des Widerstreites in die Principien selbst halte ich für einen entschiedenen Fortschritt; wunderbar ist nur, dass dieser glückliche Gedanke nicht schon längst gefasst und durchgeführt worden ist. Der Grund für die Kantischen „Inconsequenzen" ist weniger in den Wandlungen zu suchen, die der Philosoph in dem Zeitraum von 1770 bis 1790 durchgemacht hat, als in der Vielseitigkeit und dem Reichthum seines Geistes, in der Ungleichartigkeit der sein Denken constituirenden Faktoren, welche zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten des Systems ihre Forderungen mit lauterer oder leiserer Stimme zur Geltung bringen, ohne dass doch je einer von ihnen ganz verstummte oder alle übrigen übertönte. Statt eines Wechsels von Dynastien, deren Sieg die überwundenen Praetendenten in den Kerker führt, erhalten wir einen Wechsel von Ministerien, deren Vorlagen der Prüfung parlamentarischer Parteien unterliegen und nicht ohne erhebliche Einschränkungen und Modificationen Gesetzeskraft erlangen. Es genügt nicht, die Gedankenschlacht, die sich in Kant's Kopfe abspielt, in ihrem empirischen Verlaufe zu verfolgen; man muss sie als ein intelligibles Ereigniss fassen, man muss das Kraftverhältniss und die gegenseitige Stellung der ursprünglichen Tendenzen ermitteln, von denen die ins Feld rückenden Gedankenmassen gelenkt werden. Damit, dass man den Widerstreit der Resultate aus einer zeitlichen Wandlung der Ueberzeugung erklärt, aus deren früheren Stadien sich Reste in die letzte für die Veröffentlichung massgebende Gestalt hinübergerettet haben, ist das Werk erst halb gethan: denn diese Wandlung weist ihrerseits widerum auf tiefere Gründe, auf den Kampf der treibenden Principien hin; sie ist nicht Erklärungsgrund, sondern selbst Erklärungsobject. Kant war nicht nacheinander Analytiker und Synthetiker, Vernunftkritiker und Moralphilosoph, erkenntnisstheoretischer und metaphysischer Dualist, Skeptiker und Rationalist, Leugner und Behaupter der Dinge an sich und ihrer Erkennbarkeit, sondern alles dies zugleich. Er vereinigt in sich eine ganze Re-

publik von Standpunkten, deren jeder zu Worte und keiner zur Dictatur gelangt.

Bei einem Buche, das sich nicht in erster Linie an die Fachgelehrten wendet, ist die Darstellung keine äusserliche und gleichgültige Hülle, sondern ein wesentlicher Bestandtheil der Leistung. Windelband's Schreibweise hält sich gleich weit entfernt von der koketten Zierlichkeit des Erdmann'schen wie von der in jedem Satze den angefangenen Gedanken auch vollendenden Bedächtigkeit des Zeller'schen Stiles. Sie hat nichts von der prachtvoll steigernden Gewalt der Rhetorik Kuno Fischers, auch ist sie weder knapp noch farbenreich. Dafür entschädigt sie durch andere Vorzüge, unter denen der natürliche und leichte Fluss der Rede nicht der letzte ist. Man braucht nicht gerade herzukommen von dem Eindruck der barbarischen Formlosigkeit, durch welche Harms den unverächtlichen Inhalt seiner Bücher geschädigt hat, oder gar Vergleiche mit der armseligen Trockenheit des Ueberweg'schen Grundrisses anzustellen, um die anregende und bei aller Frische gleichmüthige Diction Windelband's als wohlthuend zu empfinden. Er schreibt flott, fliessend, ungenirt, im eleganten Sprechstil, mit lockerer Fügung der Gedanken (die häufige Benutzung der bequemen Verknüpfung durch „und" wird zuweilen störend, z. B. I 417), ohne peinliche Sorgfalt im Periodenbau und im Festhalten der Bilder, vor einem burschikosen Ausdruck — faule Zustände, riesig, kolossal, umsatteln, Ballet der Begriffe — nicht zurückschreckend und hie und da mit leisem feuilletonistischen Anstrich. „Ihre Niederschrift gehört zum Formvollendetsten, was geschrieben worden ist" (II 277), „Ueber den Werth dieser Formen hatte er erkannt, dass sie" .. (II 67), „Die unmittelbare Gewissheit sinkt zu einer Erscheinungswelt hinab" (II 389), „In dieselbe Posaune stiess mit dem Brustton Wolff'scher Orthodoxie Flatt in Tübingen" (II 182), „Fichte wandert mit den Trümmern der preussischen Monarchie in den fernen Osten" (II 200), „Sie wühlten in den Nachtseiten des Weltlebens" (I 570) „Eingehender Umgang mit Goethe" (II 346), „Unerlässliche conditio sine qua non" (II 320), „Das historische Denken ist bei Hegel ohne skeptische Consequenzen, sondern

es hat den Muth" (II 329), — dies und ähnliches sind Flüchtigkeiten, die, ohnehin verzeihlich bei dem Umfang des Werkes, noch keinen Zweifel erlauben an dem Geschmack des Verfassers. Dass es ihm an solchem nicht fehlt, hat er hinlänglich bewiesen. Man würde die Schnitzer kaum bemerken, wenn sie nicht von der Umgebung abstächen.

Wenn ich an den Leserkreis denke, den Windelband's Werk sich wünscht und findet, so erscheint mir — abgesehen davon, dass es nur der Schriften der Philosophen, nirgends der über sie erschienenen Literatur Erwähnung thut — als ein Hauptmangel desselben, dass niemals die Denker selbst zu Worte kommen, sondern stets nur über sie referirt und geurtheilt wird; allerdings gut referirt und einsichtsvoll geurtheilt. Wir würden dem wohlunterrichteten Führer noch dankbarer sein, wenn wir ihn, den vermittelnden Dritten, öfter vergessen und meinen dürften, mit den Philosophen direkt zu verkehren. Ich vermisse nicht etwa Citate von zusammenhängenden Stellen oder einzelnen Sätzen aus deren Büchern, ich vermisse nur die schöne Täuschung, als sähe man jene Männer in eigner Person die Schlachtreihen ihrer Argumente ordnen. Auch im Ton, nicht nur durch den Inhalt sollen sich die Systeme kräftig von einander abheben. Der Empirist spricht anders als der Rationalist. Aus der Art, wie ein französischer Materialist seine Ueberzeugung vorträgt und stützt, klingt vernehmlich ein frivoles Kichern heraus, das dem Verfahren ganz fremd ist, mit welchem Hobbes die gleiche Lehre begründet. Dieser Gefühlston des Gedankens ist dahin, wenn man immer nur das gleichmässige Organ des Berichterstatters zu hören bekommt. Durch die Eintönigkeit der in Permanenz erklärten Oratio obliqua (mit ihrem beständigen: nach Locke steht die Sache so, er findet, ihm scheint) geht das individuelle Gepräge und mit ihm Unersetzliches verloren. Man spürt nichts mehr von dem Erdgeruch der Systeme, statt in den Garten wird man vor ein Herbarium geführt. Wir sitzen vor einem Schauspiel, worin die auftretenden Personen stumm bleiben und dem Prolog überlassen, den Hörer von ihrer Herkunft, ihrem Charakter, ihren Absichten und Thaten in Kenntniss zu setzen. Es ist nicht zu verlangen, dass der Geschichts-

schreiber alle Rollen spiele. Aber statt gelassen zu erzählen, könnte er sich den Recitator zum Muster nehmen, der durch lebendige Rede und Gegenrede die Handelnden wie greifbar vor die Seele stellt. Ein Meister in der Kunst, den Philosophen seine Lehre selbst expliciren zu lassen, ist, trotz der ausgesprochenen Eigenart seines Stiles, Kuno Fischer; und in Hinblick auf gewisse Partien seines weitschichtigen Werkes verdient der ebenso oft unter- als überschätzte Ritter in dieser Beziehung gleichfalls mit Auszeichnung genannt zu werden.

Indem ich mich schliesslich Windelband's Auffassung der philosophiegeschichtlichen Entwicklung und der Entstehungsart der Systeme zuwende, mache ich einen letzten Gebrauch von dem Rechte des Recensenten, an einem hohen Ideale messend länger bei den Punkten zu verweilen, welche ihm hinter denselben zurückzubleiben scheinen, als bei denen, wo er es für erreicht hält. Man darf bei einem Werke, das nicht sowohl endgültig belehren und den Gegenstand erschöpfen als vielmehr zum Studium anregen will, nicht vergessen, dass Vieles nur dem paedagogischen Zwecke der Erleichterung dient, und muss sich wohl hüten, derlei Zurechtmachungen ad hominem als den Ausdruck der innersten Meinung des Verfassers zu nehmen. Diese Vorsicht nicht ausser Augen gesetzt, muss man dennoch gestehen, dass Windelband einem psychologischen Pragmatismus huldigt, der nicht in die letzte Tiefe der Sache hinabreicht, und dass eine grosse Anzahl sehr feiner Bemerkungen — Beispiele anzuführen bleibt leider kein Raum mehr — für jenen Ausfall nicht zu entschädigen vermögen. Man braucht kein Hegelianer zu sein, um von dieser Seite seiner Leistung unbefriedigt zu bleiben. Wenn es bei Hegel so aussieht, als habe der Genius der Geschichte nur die eine Aufgabe, Philosophien zu erzeugen, und als dächten die Standpunkte sich selbst, ohne lebendiger Wesen zu bedürfen, die sie einnehmen und in individueller Form geltend machen, so neigt sich unser Autor dem entgegengesetzten Extrem zu. Wohl gibt es auch für ihn ein höheres Allgemeines, das den einzelnen Denkern bestimmte Probleme stellt und ihnen zum Theil bestimmte Mittel der Lösung an die Hand gibt. Aber diese treibende und beherrschende Macht ist ein Weltgeist,

der soviel mit Gefühlen und Thaten, mit Cultur und positiver Wissenschaft zu schaffen hat, dass ihm keine Zeit übrig bleibt, in eigner Person für die Metaphysik etwas zu thun; er beauftragt geeignete Individualitäten, statt seiner am Sonntagabend aus den Erträgnissen der Alltagsarbeit nach individueller Rechnungsmethode das philosophische Facit zu ziehen. Laie in philosophischen Angelegenheiten, überlässt er es ganz den Einzelgeistern, das Resultat der Culturentwicklung auf speculative Formeln zu bringen: nicht er denkt in ihnen, sondern sie selbst denken, so gut sie's vermögen. Was sie denken, ist ihnen durch das geistige Leben der Zeit gegeben; wie sie es denken, schreibt ihnen ihre Persönlichkeit vor. Sie möchten Richtiges, Allgemeingültiges bieten, aber die Grenzen ihrer Individualität lassen sie das Ziel vielfach verfehlen, nur ein Bruchtheil ihrer Gedanken bewährt sich vor der logischen Prüfung. Für diese Ansicht hat die Philosophie kein Eigenleben, sie ist ein unselbständiges Product aus Cultur und Individualität. Zieht man den Beitrag dieser beiden Factoren ab, so bleibt nichts übrig. Man kann gern zugeben, „dass die Geschichte der Philosophie nicht ein webstuhlartiges Abspinnen abstracter ideeller Nothwendigkeiten, sondern ein Ringen denkender Menschen ist, und dass wir in jedem bedeutenden Systeme die weltbewegenden Gedankenmächte in einer individuellen Concentration vor uns haben" (II 4); aber jenes Concrete, das Windelband mit Recht verlangt, ist mit den beiden Factoren Zeitrichtung und Persönlichkeit nicht erschöpft. Die Vorrede des ersten Bandes erklärt: „Philosophische Systeme wachsen nicht mit logischer, sondern mit psychologischer Nothwendigkeit: aber sie erheben den Anspruch auf logische Geltung. Zu erklären sind sie nur aus den Ideenassociationen, welche in diesem Falle nicht nur individuellen, sondern weltgeschichtlichen Charakters sind; zu beurtheilen nur nach dem Maasse, in welchem diese Associationen sich den logischen Gesetzen zu fügen vermocht haben." An Stelle des rationalistischen Dualismus von psychologischer Erklärung und logischer Beurtheilung würden wir lieber einen andern Gegensatz, der gelegentlich benutzt wird, grundsätzlich ausgebeutet gesehen haben: den zwischen Weltanschauung

(notabene philosophischer, nicht culturhistorischer) und System, zwischen Denkstimmung und Denkleistung, zwischen Voraussetzungen, deren Geltung dem Philosophen als selbstverständlich feststeht, und Lehrsätzen, die er zu beweisen unternimmt.

Hoffentlich erwecken die gemachten Ausstellungen nicht den Anschein, als fehle es an dem Bewusstsein, wie sehr man Ursache habe, dem Verfasser für seine Gabe dankbar zu sein. Doch möge er es uns nicht verargen, wenn die Erwartung dessen, was der dritte Band verspricht, noch lebhafter ist als die Freude über den Besitz der vorliegenden. Die Spannung, mit der man der Darstellung der philosophischen Bewegungen der letzten fünfzig Jahre entgegensieht, ist um so grösser, als für diesen Theil der Philosophiegeschichte, wenn wir von dem Anhang zu Erdmann's Grundriss absehen, so gut wie keine Vorarbeiten vorhanden sind. Wir wünschen dem Verfasser und uns eine baldige Vollendung seines werthvollen Werkes.

Jena. Richard Falckenberg.

Philosophie im Umriss von Dr. *A. Steudel*. 2. Theil. Praktische Fragen. 2. Abtheilung. Kritik der Religion, insbesondere der christlichen. 2 Bde. Stuttgart. (A. Bonz & Comp.) 1881. (XX u. 474 S. — XII. u. 685 S.) 8°.

Nicht ungern ist Referent dem Autor wieder begegnet, dessen „Kritik der Sittenlehre" er in diesen Blättern (Bd. XIII. 1877. p. 381) besprochen hat. Zwar einen Werth für den Fortschritt der wissenschaftlichen Erkenntniss des Gegenstandes kann Referent dem vorliegenden Werke, das die zweite Abtheilung des die „practischen Fragen" behandelnden zweiten Theiles der „Philosophie im Umriss" bildet, so wenig zugestehen, als dem genannten Werke, welches die erste Abtheilung dieses zweiten Theiles ausmacht. Aber die Persönlichkeit des Autors ist in mancher Beziehung so wacker und so anziehend, sein Streben so gewissenhaft, seine Denkweise so ehrlich und sein Ausdruck so unumwunden, dass es immer angenehm

ist, sich mit ihm zu beschäftigen, und dass man immer sicher ist, von ihm in der einen oder der anderen Weise eine nützliche Anregung zu empfangen. Zudem hat die Gestalt des Autors neben aller persönlichen Eigenthümlichkeit doch auch wieder etwas Typisches, Gattungsmässiges, und man kann bei ihm ebensowohl den tieferen Grund mancher geläufigen Doctrinen und Stimmungen, als in der unerbittlichen Consequenz, mit der er seine Resultate zieht und darlegt, die eigentlichen letzten Ziele erkennen, auf die eine ähnliche Behandlungsweise der letzten Probleme bei consequentem Denken immer hinauslaufen muss.

Die Einrichtung des Buches ist im Wesentlichen dieselbe, wie sie bei Gelegenheit der „Kritik der Sittenlehre" geschildert worden ist. Der Verfasser entwickelt seine Gedanken nicht in stetigem Zusammenhange, sondern zieht es vor, bei jedem einzelnen behandelten Gegenstande erst eine Reihe von Ansichten vorzuführen, die von anderen, Verstorbenen und Gleichzeitigen, Berühmten und Unberühmten, über denselben Gegenstand geäussert worden sind. Die Aufzählung ist weder systematisch noch erschöpfend. Vorzugsweise herangezogen werden die verschiedenen Häupter der speculativen idealistischen Schulen: Kant und J. G. Fichte, Schelling und Hegel, J. H. Fichte und Ulrici, L. Michelet und O. Pfleiderer. Offenbar ist die Absicht dabei, in diesen Männern den speculativen Idealismus selber zu treffen und im Einzelnen zu zeigen, dass diese Richtung überhaupt unfähig ist, zur Lösung der hier behandelten Probleme auch nur das mindeste Brauchbare beizutragen. An ein Referat über die Aeusserungen dieser Männer schliesst sich deshalb jedesmal eine meist kurze, zuweilen etwas längere Widerlegung mit dem ziemlich stereotypen Resultat, dass es mit alledem nichts ist. Mitunter und meist in gleichem Sinne kommen auch Schopenhauer und E. v. Hartmann an die Reihe. Die Autoren, auf die sich der Verfasser überwiegend zustimmend beruft, sind Samuel Reimarus, David Friedrich Strauss, Stuart Mill, auch wohl Frohschammer. Dass er weder die ältere Litteratur der Religionsphilosophie noch die der neuesten Zeit in grösserem Umfange herangezogen, dass er die von

den theologischen Dogmatikern besonders der letzten Jahre gemachten Versuche, das Phänomen der Religion aus einem Princip heraus zu erklären, gar nicht berücksichtigt hat: das als einen Vorwurf und einen Uebelstand anzusehen, wird man gar nicht umhin können, wenn auch der Verfasser so weitgehende Anforderungen ausdrücklich von vornherein abweist. Es sind eben doch nicht auch nur die hauptsächlichen Ansichten über jeden Gegenstand alle mitgetheilt und widerlegt, und damit erhält die Auswahl des wirklich Mitgetheilten immerhin einen Anstrich von Willkürlichkeit.

Das Werk zerfällt in zwei Bücher, deren jedem ein Band entspricht. Das erste Buch enthält eine Kritik der Religion im Allgemeinen, wobei Begriff und Wesen, Ursprung und Quelle, sowie der Inhalt der Religion, sodann das Verhältniss von Religion und Philosophie, Glauben und Wissen und endlich der Begriff der Offenbarung erörtert werden. In diesem ersten Buche nimmt den grössten Raum die eingehende Darstellung der Schelling'schen Philosophie der Mythologie und der Offenbarung mit hinzugefügter Kritik ein. Wir möchten dies für die interessanteste Partie des ganzen Werkes halten; doch würde diese Darstellung noch viel nützlicher geworden sein, wenn der Verfasser sich objectiver zu verhalten und die vielen von ganz anderen Gesichtspunkten ausgehenden Zwischenreden zu unterlassen für gut befunden hätte. Das zweite, an Umfang stärkere Buch enthält eine Kritik insbesondere der christlichen Religion und behandelt die thatsächlichen Grundlagen und den Offenbarungscharakter des Christenthums, die biblische Exegese, die Person, die Sendung und das Werk Jesu, Sündenfall, Erbsünde und jenseitige Vergeltung, die Lehre Jesu, die Unsterblichkeitsfrage, die Dogmen von der Dreieinigkeit, den Sakramenten, der Gnadenwahl und der Wiedergeburt. Man sieht, durch strenge Systematik zeichnet sich Gang und Ordnung dieser Kritik aller Religion nicht in hervorragendem Maasse aus. Der Verfasser schliesst mit Erörterungen über die Bedeutung des Christenthums im Allgemeinen und über die gegenwärtige Berechtigung des Christenthums im Besonderen, und eine Art von Anhang zu den im Buche enthaltenen Negationen gibt ein Schlusskapitel

über die Zukunft der Religion, in welchem der Verfasser seine positiven Wünsche, Anforderungen und Hoffnungen des näheren darlegt.

Der Standpunkt des Verfassers ist wie in der „Kritik der Sittenlehre" der des reinen, vorurtheilsfreien und ungebundenen Verstandes. Vom Verstande ist der uneingeschränkteste Gebrauch zu machen. Den grössten Unwillen des Verfassers erregen Hegel's die höchste Befangenheit und Einseitigkeit an der Stirne tragende Ausfälle gegen den Verstand. Die Frage der Wahrheit ist eine Verstandesfrage. Phantasie und Gemüth beantworten diese Frage anders als der Verstand; darum sind sie in absolutem Unrecht, denn eine doppelte Wahrheit kann es nicht geben. Das vorwiegende Pathos des Verfassers ist die Feindschaft gegen alles Mysteriöse, Dunkle, Ueberschwängliche. Vom Standpunkte des reinen Verstandes ist er zu der Erkenntniss gelangt, dass die Vorstellung eines sittlichen Gottes ein Wahn, die Lehre der Religion, welche objective Wahrheit zu sein prätendirt, ein grosser Irrthum ist. Diesen Irrthum will er zerstören. Rücksichten auf das praktisch Nützliche erkennt er in der Untersuchung und im Aussprechen der Wahrheit nicht an. Die Menschheit muss endlich einmal aus den Kinderschuhen heraus, vom Gängelbande los; zu dieser Befreiung will er sein Theil beitragen. Darum ist sein Motto: „Es werde endlich Licht!" seine Devise: „Wahrheit um jeden Preis".

Dem Verfasser ist es um seine Aufgabe sehr ernst. Nicht ohne Schmerzen hat sich seine Verstandeskritik vollzogen. Er ist nicht Materialist und nicht Atheist, er ist Deist. Eine eingehende Kritik des Materialismus zu liefern behält er sich ebenso wie eine Rechtslehre vor, wenn ihm noch die erforderliche Lebenszeit gegönnt sein sollte. Offenbar ist der Verfasser hochbejahrt; seine ganze Gestalt hat etwas Ehrbares, seine Betrachtungsweise zeugt von der Weisheit, sein Ausdruck von der überlegenen Ruhe, seine Stimmung von der Leidenschaftslosigkeit des höheren Alters. Er hat ein klares Bewusstsein von der Höhe und Einzigkeit seines Berufes. Den Standpunkt des nüchternen, unbefangenen, aber kritischen Verstandes in der Philosophie consequent

durchzuführen, hat bis auf ihn noch Niemand versucht; er ist der erste, und sein vorurtheilsloses Denken richtet sich am strengsten gegen jede Art von phantasirender Speculation. Darum geht er ihr auf allen ihren Schleichwegen nach und durchleuchtet mit der Fackel seines Verstandes alle ihre dunkelen Winkel voll mystischen Unraths. Man kann sich denken, welchen Widerwillen, welche Selbstüberwindung ihm das gekostet hat. Aber welche Opfer wären solcher heroischen Begeisterung für die „Wahrheit um jeden Preis" zu schwer? Und welche Mühen überwände nicht das Bewusstsein des Berufes, die Menschen von dem Irrwahn und dem Unsinn aller Jahrtausende zu erlösen?

Daher denn auch das rücksichtslos strenge Verdammungsurtheil über alles, was nur nach Religion aussieht. Die Religion und der von ihr erzeugte Fanatismus sind demüthigend für das ganze „Institut der Menschheit". Es gibt nichts übernatürliches. Alles ist natürlich zu erklären, jede übernatürliche Erklärung abzuweisen. Für die Philosophie gibt es kein Heiligthum; etwas heilig halten, ist Sache des Gemüthes, und nur der Verstand gilt. Pietät zu haben für die Religion der Väter ist reiner Atavismus; dass er in dieser Religion geboren und erzogen ist, ist für jeden ein reiner Zufall. In den Religionen hat von je nichts als phantastischer Aberglaube geherrscht. Sollte sich die Menschheit nicht endlich von diesen Illusionen emancipiren können? Mit der Religion hängt überdies das hierarchische Pfaffenthum zusammen, das die empörendsten Unsittlichkeiten im Gefolge hat. Für das Festhalten an der Kirchenlehre gibt es keine andere Erklärung als die Denkfaulheit und Denkunfähigkeit der Menschen, die sich von ihren Vorurtheilen weder losmachen wollen noch können. Es ist ein Verhängniss, dass der menschliche Verstand in Religionssachen so gänzlich borniert ist. Noch immer herrscht das mittelalterliche Dunkel eines unglückseligen Aberglaubens; es gilt, diese Ketten endlich zu brechen.

Etwas Eintöniges erhalten freilich die Ausführungen des Verfassers dadurch, dass er seinen Standpunkt von vornherein in wenigen aber kräftigen Zügen mit solcher Deutlichkeit zeichnet, dass der Leser weiterhin durch nichts mehr über-

rascht wird und bei jedem besprochenen Punkte das Resultat schon ehe er an die Darlegungen des Verfassers gelangt, mit aller Bestimmtheit vorwegnimmt. Um was es sich auch im besonderen handeln mag, der Refrain ist immer derselbe: es ist eben auch damit wieder nichts. Der Verfasser ist mit allem fertig; für ihn gibt es auf diesem Gebiete kein Problem, und es bleibt unbegreiflich, wie ernste Männer diesen Gegenständen nur überhaupt ein positives Interesse haben abgewinnen können. Der Verfasser ist von seiner Ueberzeugung so überzeugt, dass er eine andere Ansicht von der Sache für schlechthin ausgeschlossen und bei einem verständigen Wesen für geradezu unmöglich hält. Mithin ist allein er selbst der ehrliche Mann; alle anderen, die nicht seiner Meinung sind, sind Schwindler, Heuchler oder Schwärmer. „Von Schleiermacher muss ein redlicher Mann sich in hohem Grade angewidert fühlen"; Kant's Ausführungen „werfen ein zweideutiges Licht auf seine Ehrlichkeit"; bei Hegel, bei Schelling ist alles „purer Schwindel"; es ist zu zweifeln, „ob es Hegel mit seinen bodenlosen schwärmerischen Declamationen, wie man sie in jedem pietistischen Conventikel hören kann, auch wirklich ernstlich um gewissenhafte Erforschung der Wahrheit zu thun gewesen"; „vor dem schwindelnden Schwarmgeist Fr. Jacobi muss man ein Kreuz machen". Seine Kritik übt deshalb der Verfasser durchgängig in höchst energischen Wendungen; z. B.: „eine Kritik an solchen Auslassungen zu üben, wäre eine Wortverschwendung"; oder: „diese Gedanken sind mehr als seltsam"; „das ist alles blosses Gerede"; oder auch „ein von Widersprüchen und Widersinn strotzendes Gerede, dass einem Hören und Sehen vergehen möchte" u. s. f. in infinitum.

Der Religion gegenüber operirt der Verfasser am liebsten mit der Schamröthe und dem zu Berge stehen der Haare. Er schämt sich für das ganze Institut der Menschheit, dass Menschen sich noch immer durch solchen Wahn und Aberglauben ködern lassen. Gleich im Princip hebt er die Möglichkeit der Religion auf. Es kann keine göttliche Persönlichkeit geben; wir kennen keine Personen ausser den Menschen. Hat denn je einmal ein Mensch Gott selbst als gegenwärtig

und zwar in sinnlicher Form angeschaut? Warum hat uns Hegel nicht ein palpables Bild Gottes entworfen, wie er ihm doch wohl erschienen sein muss, da er so viel von ihm zu erzählen weiss? Dass man von Gottebenbildlichkeit des Menschen spricht, das entspringt aus der eitlen Selbstadorationssucht des Menschen. „Dass drei nur eins sein sollen, ist ein absoluter und undenkbarer Widersinn; die Dreieinigkeit zu bekennen, muss jeden halbwegs Nachdenkenden schamroth machen; im Sakrament steckt keine Spur eines wirklich verständigen Sinnes" u. s. f.

Damit nun hat der Verfasser „dem Christenthum den Todesstoss versetzt" (II, 491); durch seine Kritik hat er „auch das zweite wesentliche Merkmal des Christenthums, das Erlösungsdogma, vernichtet" (II, 193). Der Sturz des Systems der Kirchenlehre ist nun nicht mehr aufzuhalten. Aber da jede Kirche eine Chimäre ist, so wird auch die radicale Aufhebung alles Kirchenwesens gefordert. „Die Existenz des Christenthums ist eine durchaus unberechtigte, und die Aufgabe jedes redlich Denkenden ist, nach Kräften auf dessen Beseitigung und Vernichtung hinzuarbeiten. Das Christenthum kann nicht weiter reformirt, es muss total beseitigt werden." Indessen, man darf den Verfasser weder für ungerecht, noch für unbesonnen halten. Der echten Lehre Jesu, wenn sie auch nicht als Offenbarung gelten kann, gesteht er doch zu, dass sie „alle Beachtung verdient". Die eudämonistische religiöse Sittenlehre ist bei der Mehrzahl der Menschen „leider" von erspriesslicher Wirkung. Deshalb ist die sofortige Aufhebung des Gottesdienstes und Cultus, der zu einem Volksbedürfniss geworden ist und moralisch wohlthätig wirkt, so dass der Staat ihn nicht entbehren kann, nicht zu befürworten. Aber dass die Religion Aberglaube ist, das muss verbreitet werden, damit man zu allmäliger Abschaffung derselben gelangen könne. Denn die meisten Menschen sind schon von selbst leidlich sittlich, und es lässt sich sittlich leben auch ohne Religion.

Der Verfasser wäre viel zu redlich und viel zu moralisch, um den Menschen die Krücke der Religion entziehen zu wollen, wüsste er sich nicht im Besitze der reinen und

nicht mehr zu bezweifelnden Wahrheit, die als der unvergleichlich werthvollere Ersatz für den Hinfall der Kirchenlehre entschädigt. Zur Religion, d. h. zur Vorstellung und Anbetung eines überseienden Göttlichen, führt das an sich berechtigte, nur leider irregeleitete Causalitätsbedürfniss; die Götter sind personificirte Naturmächte, die von der Phantasie getragen, im ethischen Sinne umgebildet und so angebetet wurden. An Stelle solches Irrthums setzt der Verfasser die Wahrheit: Gott als die selbstbewusste geistige Substanz, welche sich in der Welt darlebt, so dass der Mensch wie die Welt eine Erscheinung Gottes ist. Gott ist zwar selbstbewusst, aber keine menschenähnliche Persönlichkeit, das Eins und das Alles ohne ein Anderes; in ihm ist kein Gegensatz des Seins, also auch kein Gemüth und keine Affection. Erkenntniss Gottes ist deshalb unmöglich. Ueberhaupt ist das Denken der Gegensatz der Realität; das Denken kommt nicht an die Dinge selbst heran. Man sollte danach den Verfasser für einen Skeptiker halten. Aber das wäre weit gefehlt. Gerade hier am entschiedensten fordert der reine, vorurtheilsfreie Verstand die offenbare Inconsequenz; denn sonst wäre nicht weiter zu kommen, und jeder Aberglaube hätte ebensoviel Recht wie die reine Verstandeserkenntniss. Der Verfasser also ist vollkommen überzeugt, sehr viel in sicherer Erkenntniss zu wissen. Er weiss, dass die Behauptung einer Identität der Seele mit Gott eine unbegreifliche Ungeheuerlichkeit ist; er weiss, dass das individuelle Ich eine bloss phänomenale Existenz ist, die mit dem Tode aufhört, während die absolute geistige Substanz fortdauert; er weiss, dass die ganze Geschichte des menschlichen Lebens ein mit Nothwendigkeit sich abwickelnder psychologischer Process ist, und dass Gott zwar höchste Ursache der Welt, aber weit entfernt ist, sich in ihr in seiner eigenen Wesenheit und in seiner Totalität zu manifestiren. Auf diesen sicheren und von Niemandem anzuzweifelnden Erkenntnissen nun baut der Verfasser, wie zu erwarten war, das Gebäude einer neuen Religion und eines neuen Cultus in einem neuen glückseligeren Zeitalter auf, eine Religion, deren Stifter, Mittler und Prophet er selber ist, indem durch ihn der reine, vorurtheils-

freie und unbefangene Verstand zu seiner Offenbarung gelangt ist.

Mit den meisten Religionsstiftern theilt dieser verbitterte Kritiker aller Religion auch die Eigenschaft, nicht zu wissen, dass er eine neue Religion stiftet. Wir, die wir das Wort Religion in etwas weiterem Sinne nehmen als er es thut, können gleichwohl an seiner Qualität als Religionsstifter nicht länger zweifeln. Es handelt sich bloss darum, ob er Gläubige findet; findet er sie nicht, was wir für das Wahrscheinlichere halten, so wird es allerdings bei dem blossen fehlgeschlagenen Versuche der Religionsstiftung bleiben. Der Verfasser fordert also, dass die Religion wieder Staatssache werde, mit andern Worten, er will eine Staatskirche, etwa wie in Russland, und zwar den Caesareopapismus in seiner strengsten Form. Die Staatsgewalt setzt die Dogmen dieser Religion fest, wenige allgemeine und der allgemeinen Anerkennung sichere Sätze, und zwar für alle Staatsangehörigen. Welches diese Dogmen sind, kann man sich denken; es sind eben die vermittelst des Verfassers offenbarten Sätze des reinen Verstandes: die Lehre von „einem unendlichen göttlichen Wesen als Grund der Welt und alles Geschehens, das sich in den Dingen und Erscheinungen kundgibt und uns überall umgibt". Dieser neuen Staatskirche darf es selbstverständlich auch nicht an einem Cultus fehlen. Der Staat setzt demgemäss einen verständigen, aber durch imponirende Aeusserlichkeit ansprechenden und erhebenden Cultus ein mit Musik und Gesang, geleitet von Beamten, welche Staatsdiener sind. Die Pflege der Sittlichkeit geht damit auf den Staat über, der sie durch bestimmte Behörden üben lässt, und die Jugend wird von Staatswegen in diesem religiösen Bekenntniss unterrichtet. Der überaus wohlwollende Verfasser will durchaus keinen Glaubenszwang. Für die religiösen Ueberzeugungen der Einzelnen soll innerhalb des Staatsdogmas freier Raum bleiben. Als Individuum darf auch jeder andere Sätze bekennen; aber freilich, einer anderen religiösen Gemeinschaft als der Staatskirche darf Niemand angehören; den Mitgliedern solcher Gemeinschaften wäre das volle Bürgerrecht zu entziehen. „Das ist keine Intoleranz". Gewiss nicht; aber zu fürchten bliebe

immer, dass um der Glaubenseinheit willen, auf die unser Kirchenstifter so hohen Werth legt, Leute, wie der Referent, die den neuen Glauben nicht annehmen und an dem alten Cultus zu hangen fortfahren würden, doch endlich verbannt oder auch verbrannt werden müssten, damit der das Institut der Menschheit beschämende Aberglaube nicht länger fortfahre, der Wahrheit des reinen Verstandes Hohn zu bieten uud die Menschen zum Unsinn zu verführen. In der That meint auch der Verfasser (II, 683), dass, um die principiell nothwendige Einmüthigkeit der Staatsbürger zu begründen und zu erhalten und bedrohlichen Conflicten vorzubeugen, wohl einzelne Angehörige einer fremden Kirche im Staate wohnen dürfen, dass sie aber Bürger nicht sein können, und wenn sie die Ausübung ihres kirchlichen Cultus prätendiren. vom Staate und seinem Territorium auszuschliessen sind.

Der Verfasser weiss sich im Besitze der Wahrheit; alle Geschlechter vor ihm und alle Menschen, die nicht denken wie er, sind in finsterm Wahne befangen, denkfaul und denkunfähig. Da ist es nun interessant zu sehen, wie wenig original seine eigene reine Verstandeswahrheit ist. Seine Kritik der Religion erinnert an die englischen Deisten vor zwei Jahrhunderten und an die Aufklärung des vorigen Jahrhunderts. Der unsterbliche Friedrich Nicolai ist hier nach Stil und Denkungsart wieder aufgelebt. Jeder Mensch ist eben geschichtliches Product, und was der Verfasser an Gedanken sich selbstthätig zurecht gemacht zu haben glaubt, das hat ein versunkenes Geschlecht und ein vergangenes Zeitalter in ihm gedacht. Wo aber der Verfasser positive Forderungen stellt, da sind die Jesuiten seine Lehrmeister gewesen. Der von ihm geforderte Staat, der die sittliche Erziehung des Volkes übernimmt, die Dogmen und den Cultus festsetzt, ist ein theokratischer Priesterstaat nach orientalischem Muster; der Herrscher dieses Staates ist der Papst-König, die staatlichen Behörden für Cultus, Dogma und sittliche Erziehung sind Priestercollegien, ausgerüstet mit unfehlbarem Lehramt, Glaubensgericht und Beichtstuhl. Wenn der Verfasser sich bei seinen Vorschlägen irgend etwas gedacht hat, so hat er eben dies gedacht; sein Wortlaut klingt freilich anders. Die

Glaubenseinheit von Tyrol ist sein Ideal; sein Fortschritt führt zum System des Jesuitismus oder eigentlich noch weiter zum alt-ägyptischen Priesterstaat zurück. Ein neuer Beweis, dass es nichts Unverständigeres gibt als den reinen Verstand, und dass ein unhistorischer Rationalismus immer, auch bei der wohlwollendsten Gesinnung, in die Barbarei der Uranfänge zurückführt. In diesem Sinne besonders ist uns das fleissige und inhaltsvolle Buch höchst interessant gewesen.

Berlin. Lasson.

Antäus. Neuer Aufbau der Lehre Kants über Seele, Freiheit und Gott. Von *Romundt*. Leipzig, Veit & Co. 1882. (VIII, 146.)

Romundt's Buch ist ein eigenartiges, weniger durch den Inhalt der Gedanken als durch die Art der Behandlung bemerkenswerthes. Seinen Standpunkt nimmt der Verfasser wesentlich bei Kant, er möchte aber den weitschichtigen und schwergefügten Gedankenbau des Philosophen vereinfachen, ihn dem unmittelbaren Bewusstsein näher bringen und ihm dadurch eine neue Wirkung erschliessen. Ob bei solcher Umgestaltung nicht auch eine Veränderung und Verschiebung des Inhalts eingetreten sei, das wollen wir hier nicht in Erörterung ziehen. Die Ueberzeugungen des Verfassers concentriren sich in drei Gedankenreihen:

1) Das menschliche Erkennen geht einzig und allein auf die Eindrücke der Dinge, nicht auf die Dinge selber. Daher bleibt der Wissenschaft die Wahrheit im Sinne der Erfassung des realen Grundes der Dinge stets verborgen.

2) Aber eben bei solcher Beschränkung des Erkennens auf die Erscheinungen bleibt Raum frei für die Dinge selbst, für den Gedanken eines Uebernatürlichen, für die Ideen der Seele (des übernatürlichen Daseins meiner selbst), der Freiheit und der Gottheit. Dass aber diese zunächst bloss möglichen Gedanken für uns eine reale Bedeutung gewinnen, ergibt sich aus der Nothwendigkeit sittlicher Beurtheilung und sittlicher Bestimmung des Handelns. Es ist aber das Gute für uns nie empirische Wirklichkeit, sondern immer nur Aufgabe, Aufforderung, ein immer von neuem zu belebendes.

3) Damit aber die Aufgabe nicht eine bloss subjektive bleibe, der Versuch einer Annäherung an das vorschwebende Ziel illusorisch scheine, ist eine geschichtliche Realität nothwendig, in der sich das Gute als welterlösende Macht bekunde. Diese Forderung menschlichen Gemüthes findet ihre Erfüllung im Christenthum. Hier tritt durch göttliche Gnade an die Stelle des verkehrten Menschensinnes die Gesinnung des leidenden Gerechten.

Man kann nicht behaupten, dass in der Behandlung des Verfassers ein enger systematischer Zusammenhang und eine feste causale Verknüpfung des Mannigfachen hergestellt sei; das Ganze wird ferner Stehende nicht leicht in Bewegung versetzen und noch weniger auf den Widerstrebenden wirken; aber Diejenigen, welche der Grundanschauung des Verfassers eine verwandte Stimmung entgegenbringen, wird es ansprechen und im Gemüthe fesseln.

Es zeigt sich durchgehend eine edle und feine Empfindung und ein lauteres Streben. Die geschmackvolle Darstellung bekundet den Einfluss der Alten, sie strebt nach Anschaulichkeit und Einfachheit, obschon nicht zu leugnen ist, dass sie gelegentlich gerade in diesem Streben gesucht erscheint. Wohlthuend wirkt vornehmlich die gemüthvolle Erwärmung des Ganzen, der Verfasser gibt sein Werk wie ein Stück seines eignen Lebens. An einzelnen Stellen hat seine Darstellung geradezu etwas Ergreifendes. In vortrefflicher Weise schildert er das unabweisbare Verlangen, über die bloss mechanische Causalität hinauszugehen, die Unmöglichkeit, das sittliche Leben von dieser aus zu begreifen. „Der Versuch die Tugend als Gesinnung aus den äusseren Verhältnissen des Menschen in der Natur abzuleiten konnte nicht gelingen, da aus Aeusserem höchstens die Geberde eines Inneren, nicht dieses selbst hervorgehen kann.“ Noch eindringender wird seine Schilderung, wenn er zeigt, wie alle menschliche Leistung nicht über das Streben hinauskomme, wie die Tugend nicht eine vorzufindende Thatsache des Bewusstseins, sondern nur ein möglicher Gedanke des Menschen sei, wie viel aber andererseits an diesem Gedanken und dem entsprechenden Streben liege. Der Gedanke der

Tugend, „als ein immer Ersterbendes, immer wieder zu Belebendes angesehen," scheint ihm zu gleichen „der beweglichen Flamme, welche die Holzstücke verzehrt und verwandelt, welche aber immer neuer Nahrung durch Holzstücke bedarf, um nicht zu erlöschen." Es sei der Mensch in Wahrheit zu schätzen „nicht nach den Handlungen der Tugend, seien es Werke der Liebe oder der Erkenntniss, nicht nach der Gesinnung der Tugend, sondern allein danach, wie sich ein Jeder ohne Ermüden, ohne Nachlassen um die Läuterung der Gesinnung bis zum Abdruck derselben in Werken und Thaten bemüht hat." „Sofern ein Mensch sich unermüdlich zu befreien sucht aus den Banden der Neigungen der Natur, wird der Mensch das, wofür man ihn fälschlich von Natur bestimmt halten würde, sein eigner freier Bildner und Ueberwinder." — Zusammenfassend darf man sagen, dass die Schrift dem Fachphilosophen nicht eigentlich etwas Neues bringt, dass sie aber Allen, denen eine philosophische Orientirung über die grossen Lebensfragen am Herzen liegt, empfohlen zu werden verdient. R. E.

Geschichte der Ethik von *Th. Ziegler*. I. Abth. Die Ethik der Griechen und Römer. Bonn, E. Strauss, 1881. (XIV, 342 S.)8°.

Das sich gegenwärtig der Ethik in unverkennbarer Steigerung zuwendende wissenschaftliche Interesse hat naturgemäss auch der Geschichte der Disciplin erhöhte Thätigkeit gewonnen. Verschiedene tüchtige Bearbeitungen einzelner Abschnitte dieser Geschichte legen davon Zeugniss ab. Es ist aber die Aufgabe eine überaus schwierige. Sehen wir von der Hauptfrage ab, wie ein principieller Standpunkt zu erlangen sei, der eine eindringende und gerechte Beurtheilung des Stoffes ermögliche, so macht auch die Abgrenzung des Gegenstandes nach verschiedenen Richtungen hin viel zu schaffen. Wie ist die richtige Stellung der Ethik zu den anderen philosophischen Disciplinen zu nehmen, so dass Zusammenhang und Selbständigkeit gleichmässig gewahrt bleiben? Wie ist das Verhältniss der Ethik in ihrer Entwicklung zu dem im Gesammtleben der Menschheit Geschehenden zu behan-

deln? Und wie endlich ist für die Auswahl des Stoffes eine innere Abgrenzung zu finden, wie weit sollen die Einzelfragen in die Darstellung aufgenommen, wie viel im Interesse einer klaren Aufhellung der Principien ausgeschieden werden? Das alles sind Fragen und Aufgaben, welche eine glückliche Behandlung der Geschichte der Ethik in hohem Grade erschweren.

Das Werk von Prof. Ziegler soll die ganze Geschichte der Ethik umfassen, der vorliegende erste Theil gibt die Darstellung des Alterthums. Der Verfasser geht die griechische Philosophie von Anfang an durch und zeigt die Stellung der einzelnen Denker zur Ethik. Nach einer Zeichnung griechischer „Sitte und Sittlichkeit in den Zeiten des Werdens und Blühens" und einer Betrachtung der Anfänge einer wissenschaftlichen Ethik von Homer bis Demokrit und Anaxagoras verweilt er länger bei der sokratischen Zeit und führt uns die Systeme von Plato und Aristoteles anschaulich vor. Ferner wendet er auch dem Ausgang des Alterthums eine allseitigere Beachtung zu, als derselbe meistens findet, und widmet mit Recht nicht nur den Lehren der Stoiker und Epicureer, sondern auch denen der Skeptiker und Eklektiker, sowie denen der von ihm unter dem nicht recht zutreffenden Namen „Mystiker" zusammengefassten Philosophen eingehende Erörterung. Das Römerthum dagegen, mit dem sich ein besonderes Kapital beschäftigt, dürfte zu knapp behandelt sein.

Verläuft in dem Allen die Darstellung in continuirlichem Zusammenhang, so bringt ein zweiter Abschnitt des Werkes Anmerkungen, welche das Frühere näher begründen und gegen die Ansichten anderer Gelehrten vertheidigen.

Bei dem Ganzen tritt die Subjektivität des Verfassers hinter dem Gegenstande zurück. Derselbe sucht vom Standpunkt einer allgemein menschlichen Würdigung aus den verschiedenen Systemen gleichmässig Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Die Behandlung des Stoffes ist vorwiegend eine gelehrte, sich gelegentlich bis in einzelne Streitfragen erstreckende. Der Verfasser nimmt dabei vornehmlich die Forschungen Zeller's zum Ausgangspunkt, sucht aber an nicht wenig Stellen eine davon abweichende Auffassung zu begründen. Ueberall strebt

er nach fester Gestaltung und klarer Darstellung des Stoffes. Wenn wir in dem Allen, um es so auszudrücken, einen Querschnitt der griechischen Philosophie nach der ethischen Seite hin erhalten, der an jeder einzelnen Stelle Beachtung verdient, so können wir gegen die prinzipielle Behandlung des Stoffes verschiedene Bedenken nicht unterdrücken. Lässt sich eine Behandlung der Geschichte der Ethik ohne volle Einsetzung einer systematischen Ueberzeugung in befriedigender Weise durchführen? Wird man ferner in einer solchen Geschichte nicht die Wechselwirkung mit dem grossen Leben, z. B. mit dem Recht, viel mehr in's Einzelne zu verfolgen haben? Sollte nicht dagegen bei der Ethik selbst manches, was für Einzeldarstellungen gutes Recht hat, aus einer Gesammtbehandlung im Interesse einer Concentration auf das Principielle ausgeschieden werden dürfen? Das sind Fragen, bei denen die Wege der Forscher weit auseinander gehen mögen. Wenn wir hier vom Verfasser abweichen, so möchten wir damit die Schätzung des von ihm thatsächlich Geleisteten nicht mindern. E.

Lotze's philosophische Weltanschauung nach ihren Grundzügen. Zur Erinnerung an den Verstorbenen von Prof. Dr. *Edm. Pfleiderer* in Tübingen. Berlin, G. Reimer. 1882. (81 S.) 8°.

Wenn E. Pfleiderer in dem oben genannten kleinen Werke im Unterschiede von andern Panegyrikern nach dem unerwartet schnellen und beklagenswerthen Tode Lotze's nicht etwa die specifischen Verdienste des Mannes um die Entwicklung der Philosophie hervorhebt, sondern sich damit begnügt, nur im Allgemeinen dessen philosophische Weltanschauung nach seiner Auffassung zu schildern, so geschah dies, wie er in der Einleitung sagt, weil Lotze einer der Wenigen ist, welche vom Studium der Naturwissenschaft herkommend und durchdrungen vom Geiste sog. naturwissenschaftlicher Methode dennoch für die unverlierbaren Grundwahrheiten einer metaphysischen Weltbetrachtung fest und sicher eingetreten sind, was ihm ganz besonders zum Ruhme angerechnet werden müsse. In der That muss anerkannt werden, dass Lotze, den

Spuren Leibnizens nachgehend, sich immer bestrebt hat, wie Pfleiderer sich ausdrückt, gleich sehr das gute Recht eines ethisch-religiösen Idealismus wie eines unbestechlich nüchternen naturwissenschaftlichen Realismus zu wahren. Dies Streben tritt besonders im Mikrokosmos [1]) hervor, welchen denn auch Pfleiderer seiner Darstellung zu Grunde gelegt hat, da das letzte grosse Werk Lotze's bekanntlich nicht zu Ende geführt worden ist und die „Dictate" noch nicht vorlagen. Dass „einzig und allein uns die volle Wirklichkeit eines unendlichen lebendigen Wesens befriedigen kann, in welchem dieser grosse Mechanismus (des Weltwesens) erst Sitz und Sinn hat als dessen reales Verfahren, und dessen innerlich gehegte Theile alle endlichen Dinge sind: Modificationen der absoluten Substanz, welche doch zugleich in verschiedenen Graden und Abstufungen für sich sind und real heissen können," — das war allerdings Lotze's Ueberzeugung, zu der ihn nicht minder die letzte Synthese der beobachteten Naturerscheinungen führte, als die Aspirationen des eigenen Innern drängten. Aber dabei hat Lotze sich doch selber niemals verhehlt, dass ein theoretischer Beweis für die Richtigkeit dieser Anschauungsweise nicht erbracht werden könne, wenigstens von ihm nicht erbracht worden sei. Und ebensowenig scheint es ihm gelungen zu sein, von der Grundlage des individuellen Gefühls aus die Objectivität des Sittlichen, an welcher er festhielt, zu erreichen. Lotze's Bedeutung besteht also nicht darin, eine neue speculative Weltanschauung aufgestellt, sondern nur das wahre Ziel derselben, die höhere Einheit des Idealen und Realen unverrückbar festgehalten zu haben. Allein auch das ist kein geringes Verdienst den Zeitströmungen gegenüber, welche uns bereden wollen mit der blossen Mechanistik als wissenschaftlicher Methode vorlieb zu nehmen, dabei aber auf jede höhere Wahrheit zu verzichten, und zwar ist das Verdienst in diesem Falle um so grösser, als eben Lotze selbst Naturforscher war, bei dem das beliebte Abwehrmittel, der Vorwurf der Incompetenz des Philosophen, nicht angewendet

[1]) Es sei bei dieser Gelegenheit verstattet, daran zu erinnern, dass der Ausdruck (p. 10) „Mikrokosmos" keineswegs, wie Pfleiderer anzunehmen scheint, von Aristoteles stammt.

werden kann. Von diesem Gesichtspunkt aus kann es nur gebilligt werden, dass Pfleiderer auch einmal diese Seite der litterarischen Wirksamkeit Lotze's hervorgekehrt hat, und es ist ganz in der Ordnung, dass er bei dieser Gelegenheit auch dem persönlichen Character des Mannes das verdiente Lob spendet.

Grundlage der empirischen Psychologie von Dr. *Jakob Mohr*. Leipzig, O. Mutze. 1882. (VI, 95 S.) 8°.

Unter der empirischen Psychologie im eigentlichen Sinne des Wortes versteht der Verfasser diejenige, welche im Gegensatz zur physiologischen oder experimentalen, auf dem Wege der äusseren Erfahrung mit naturwissenschaftlichem Rüstzeug einherschreitenden Psychologie, sich der innern Erfahrung bedient, um zum Verständniss der psychischen Erscheinungen zu gelangen. Obwohl er nun treffend weiter bemerkt, dass diese beiden Richtungen einander ergänzen, so will er doch den Versuch machen, die letztere allein, die empirische Psychologie aus innerer Erfahrung, auf Grundthatsachen zurückzuführen und das complicirte Gewebe der seelischen Erscheinungen dadurch zu entwirren suchen. Als Führer dieses Unternehmens, eine Grundlage der empirischen Psychologie zu gewinnen, hat er sich Brentano gewählt, den er sogar als Gründer der rein empirischen Psychologie bezeichnet und mit dem er sich deshalb Schritt für Schritt „auseinandergesetzt" hat; indessen sind auch Lotze, der „gefeierte empirische Metaphysiker", Wundt und Andere von ihm berücksichtigt, resp. kritisirt worden. Wie Brentano in der Psychologie dem Positivismus huldigt, so lässt sich auch der Verf. angelegen sein, dem Worte A. Lange's gemäss eine „Psychologie ohne Seele" ins Werk zu setzen. Er perhorrescirt die Metaphysik, hat aber leider nirgends sich darüber erklärt, was er eigentlich unter Metaphysik verstehe: genau genommen ist ja dem Positivisten die Annahme jedweder Wirklichkeit untersagt und darf er nur von Phaenomenen reden; so streng scheint Dr. Mohr indessen die Sache nicht zu nehmen, da er in den verschiedensten Wendungen die Wirklichkeit der Dinge gerade so anerkennt, wie andere ehrliche Leute auch. Was ihm also zunächst in

Bezug auf Psychologie als Metaphysik gilt, ist eben die Annahme einer Seele, wie er sie bei Lotze und Andern findet, und wie ja schon Kant dieselbe als eine Idee d. h. als ein metaphysisches Noumenon genommen hat. Aber eine eigentliche „Auseinandersetzung", um des Verfassers Ausdruck zu gebrauchen, hat er mit den psychologischen Metaphysikern wie Lotze, nicht versucht, in Folge dessen seine Grundlegung zwischen der physiologischen (experimentalen, psychophysischen) und zwischen der metaphysischen d. h. eine Seele annehmenden Psychologie in der Mitte schwebt. Ref. glaubt nicht, dass auf diese Weise eine Grundlegung der empirischen Psychologie gelingen kann, weil seiner Ansicht nach eine solche weder ganz unabhängig von der Psychophysik, noch ohne vorherige Entscheidung darüber erfolgen kann, ob das Substrat der psychischen Erscheinungen in einer vom Körper verschiedenen Seele oder aber im Körper, etwa im Gehirn oder in gewissen Theilen desselben, gesucht werden müsse. Dem letzteren Dilemma pflegen die Herren Positivisten allerdings sorgfältig aus dem Wege zu gehen, da sie einerseits wohl die Schwierigkeit (resp. Unmöglichkeit) einer materialistischen Erklärung der Seelenerscheinungen begreifen, andrerseits aber sich nicht entschliessen können, eine immaterielle Seelensubstanz anzunehmen. Sie lassen diese Frage daher nach dem Recept Lange's in suspenso und versuchen eine Psychologie ohne Seele herzustellen, was sogar den Schein der Bescheidenheit und wissenschaftlicher Zurückhaltung gibt. Indessen reicht nur eine geringe Ueberlegung hin einzusehen, dass diese Psychologie ohne Seele, da es unmöglich fällt, consequent im Phaenomenalismus zu verharren, zum Materialismus führen muss. So kritisch und bescheiden sie also aussieht, so läuft sie doch im Grunde auf sehr unkritischen Dogmatismus hinaus.

Doch sei dem wie ihm wolle, unser Verf., welcher sogar hie und da der Neigung nicht widerstehen kann, der perhorrescirten Seelensubstanz sich zu nähern, hat nichtsdestoweniger die wichtigsten Probleme der Psychologie mit Scharfsinn in Betracht gezogen und wenn er auch, was bei der Schwierigkeit der Sache sich begreift, an mehreren Punkten zu gar

keiner, an andern nur zu einer einstweiligen Lösung gelangt ist, allerdings die Lineamente der Psychologie, soweit dies von seinem Standpunkt möglich ist, meist richtig bezeichnet. Aus der Einleitung — so darf man wohl die ersten sechs Paragraphen bezeichnen — sei nur hervorgehoben, dass er die „innere Beobachtung" gegen Wundt und selbst gegen seinen Meister Brentano treffend in Schutz nimmt, während er in der Unterscheidung der äussern und innern Wahrnehmung (§ 9) nicht zu einem genügenden Resultat gelangt ist. Noch bedenklicher sieht es mit seiner Theorie des Bewusstseins aus, wo ihn Brentano nicht nur im Stich gelassen hat, sondern geradezu irregeleitet zu haben scheint, wenn schon der Verf. auf Brentano's ganz unhaltbare Vorstellung vom Bewusstsein nicht eigentlich eingeht. Dr. Mohr behandelt seinerseits amphibolisch das Bewusstsein theils als Object, theils als Subject, ohne zu der rechtverstandenen Identität beider Elemente aufzusteigen, weil ihm eben der Begriff einer substantiellen Einheit des Seelenwesens fehlt. In der Classificirung der psychischen Vorgänge ist er ferner gleichfalls von Brentano ausgegangen und hat diesen zu verbessern gesucht; er erkennt deren zwei Grundklassen an: Denkthätigkeit und Gemüthsbewegung, welche er beide wieder in je zwei Klassen so spaltet, dass er das Denken in Vorstellen und Urtheilen, die Gemüthsbewegung in Fühlen und Wollen zerfällt. Ref. hat sich von der Richtigkeit dieser Eintheilung nicht überzeugen können, gibt aber dem Verf. gern zu, dass Brentano sich, (und er mit jenem) ein Verdienst erworben habe, das Urtheilen (oder Fürwahrhalten, welches den Glauben umfasst) vom blossen Vorstellen schärfer unterschieden zu haben, als bisher zu geschehen pflegte. Das, was Dr. Mohr in einem längeren Paragraphen über Association sagt, enthält eine Reihe trefflicher Bemerkungen, die gleichwohl nicht zu einer eigentlichen Grundlegung in diesem Lehrstück ausreichend sein dürften. Nicht minder Beachtenswerthes bietet der Schlussparagraph „paedagogische Principien."

Im Ganzen genommen kann Ref. dem Büchlein des Verfassers trotz der gemachten Ausstellungen nicht das Zeugniss versagen, dass es seiner Ansicht nach eine für alle Freunde

und Jünger der Psychologie sehr zu beachtende Erscheinung ist, an der sie nicht vorbeigehen dürfen, und aus der ein Jeder, wenn nicht directe Belehrung, so doch Stoff und Anregung zu psychologischem Denken schöpfen kann. Was aber den Verfasser selbst angeht, so zweifelt Ref. nicht, dass er im Verfolg seiner Bearbeitung der Wissenschaft, in welcher er hier einen mit so viel Fleiss, Sachkenntniss und Scharfsinn unternommenen Anfang gemacht hat, es auch zu weitern erfreulichen Resultaten bringen werde, nachdem er sich erst von den Einflüssen positivistischer Lehren und Negationen, die gelegentlich in kritiklosen Dogmatismus umschlagen müssen, oder vielmehr im Grunde genommen schon davon ausgehen, losgemacht hat. C. S.

Litteraturbericht.

Geschichte der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Neuzeit. Von Dr. *Vincenz Knauer*. 2. Aufl. Wien, W. Braumüller. 1882. (V, 388 S.) 8°.

Das vorliegende Buch, welches nunmehr in zweiter Auflage erscheint, verdankt sein Dasein ursprünglich dem didaktischen Zweck, als Grundlage bei den akademischen Vorlesungen des Verfassers dessen Zuhörern zu dienen. Ausserdem möchte er dasselbe aber auch „jener in unsern Tagen im steten Wachsen begriffenen Zahl von Gebildeten empfehlen, die nach längst überstandenen Prüfungsfiebern doch das peinliche Gefühl nicht los werden können, dass selbst die sonst umfassendste Bildung ohne Geschichte der Philosophie eine sich oft in Erinnerung bringende Lücke hat". Er verfährt nun dabei so, dass er sich auf Biographisches fast gar nicht einlässt, ebensowenig auf eine eigentliche Kritik der Systeme, dass er die alte Philosophie sehr kurz, nach des Ref. Ansicht vielfach zu kurz behandelt (die Ethik der Stoiker ist z. B. auf etwa einer Seite abgehandelt), in der neuern aber manchen Systemen einen verhältnissmässig grossen Raum widmet. Besonderes Gewicht legt der Verfasser auf Herbart und Anton Günther, durch welche seine eigenen wissenschaftlichen Ueberzeugungen im Wesentlichen bestimmt worden zu sein scheinen; er bemüht sich aber überall, eine möglichst objective Darstellung zu liefern, und es darf ihm nachgerühmt werden, dass ihm dies auch meistens gelungen ist. Das Buch zeichnet sich ausserdem durch Lesbarkeit und eine vernunftgemässe Weltanschauung aus, welche gegen den in weiten Kreisen herrschenden Pessimismus Protest erhebt und den Glauben an die fortschreitende Perfectibilität der Menschheit festhalten will.

Metaphysik in Wissenschaft, Ethik und Religion. Eine philosophische Untersuchung von Dr. *Paul Carus*. Dresden, A. von Grumbkow. 1881. (64 S.) 8°.

Diese kleine Schrift, welche sich damit beschäftigt, der Metaphysik im Verhältniss zur Wissenschaft, Ethik und Religion ihre Stellung anzuweisen, geht von dem Satze aus: „das Object der Metaphysik ist transscendent und darum überhaupt nicht erkennbar". Man sollte nun meinen, dass damit die „Untersuchung" sogleich zu Ende wäre, dem ist aber nicht so, sondern im ersten Theile sucht der Verfasser, dessen Denkweise durch das Studium Schopenhauer's im Wesentlichen bestimmt worden ist, trotz jener Voraussetzung den unerkennbaren Gegenstand der Metaphysik doch wieder als das eigentliche Ziel unseres Denkens hinzustellen. Denn alle Wissenschaften, sagt er, stossen auf eine Grenze der Erkenntniss, auf ein letztes, schlechthin Unbegreifliches, und bei genauer Betrachtung wird man finden, dass das gerade der Kern dessen ist, was wir suchen. Warum dies bei „genauer Betrachtung" als der eigentliche Kern unseres Suchens zu betrachten sei, erfahren wir nicht weiter. In der Ethik, welche der Verf. im zweiten Theil seiner Schrift der „Wissenschaft" gegenüberstellt, nimmt er als Quelle des Ethischen einen „Allsinn" an, indem er sich ganz richtig gegen das eudämonistische Princip des Egoismus, aber auch gegen den Versuch Schopenhauer's, die Ethik aus dem Mitleid zu entwickeln, wendet, und über das dem Menschen Charakteristische der Pflicht und den ursprünglich sittlichen Zug des Menschen überhaupt treffende Bemerkungen beibringt. In der Besprechung der Religion endlich polemisirt er, wiederum in Schopenhauer'sche Vorstellungsweise zurückfallend, besonders gegen den Theismus, den er als anthropomorphistisch verwirft, indem er zwischen absoluter Persönlichkeit und menschlicher Individualität nicht unterscheiden kann; dann aber nimmt er auch den praktischen Beweis für das Dasein Gottes bei Kant in Anspruch, dessen schwache Seite er richtig erkannt hat. Am Schluss definirt er die Religion als das „intuitive Begreifen des Metaphysischen der Welt". Wie sich dies mit der anfänglichen These reime, wonach der Gegenstand der Metaphysik ganz unerkennbar sein soll, hat Ref. nicht zu entdecken vermocht.

Die Vorurtheile der Menschheit, von *Lazar B. Hellenbach*. 3. Bd. Die Vorurtheile des gemeinen Verstandes. Wien, K. Rosner. 1880. 8°. (IX, 374 S.)

Aus dem Tagebuche eines Philosophen, von *L. B. Hellenbach*. Wien, K. Rosner. 1881. 8°. (VI, 312 S.)

Die neuesten Kundgebungen einer intelligiblen Welt, von *L. B. Hellenbach*. Wien, K. Rosner. 1881. 8°. (68 S.)

Die zuerst angeführte dieser Schriften bespricht in ihrem ersten Theile, den fünf ersten Kapiteln, in der That Vorurtheile des gemeinen Verstan-

des, indem sie die Phänomenalität dessen, was dem unwissenschaftlichen Vorstellen als Wirklichkeit gilt, im kantisch-schopenhauer'schen Sinne erörtert und nachweist. Mit dem sechsten Kapitel verhält es sich aber schon anders; dasselbe handelt von der „scheinbaren Freiheit des Willens", welcher Lehre bekanntlich nicht bloss der gemeine Menschenverstand, sondern auch Philosophen folgen. Da nun B. Hellenbach als Schopenhauerianer am Determinismus festhält, muss er die Willensfreiheit als Vorurtheil betrachten, bekämpft dabei jedoch wieder die Behauptungen Schopenhauer's hinsichtlich der Unveränderlichkeit des Charakters, welche dieser aus Hume bezogen, aber zur Carrikatur verzerrt hat. Im zweiten Theile des Buches handelt es sich um die „von den Vorurtheilen des gemeinen Verstandes losgelöste oder philosophische Naturbetrachtung", um das intelligible Subject, den intelligiblen Charakter, die intelligible Welt. Hiermit lenkt denn der Verfasser zu seinem Lieblingsthema, dem Spiritismus ein, welchem er die Function zuschreibt, eine intelligible Welt höherer Art uns zu entschleiern. Baron Hellenbach glaubt nämlich fest und steif an die Realität der Spirits, welche die sog. Medien ihm erscheinen lassen, und er hat in dem dritten der oben genannten Bücher (die neuesten Kundgebungen u. s. w.) eine Reihe solcher Gespenstererscheinungen mitgetheilt, welche in seinem Hause zu Wien im Kreise einer ausgewählten Gesellschaft vor sich gegangen sind. Er nennt auch den Namen seines Mediums, dem diese Wunder verdankt werden: es ist ein gewisser Harry Bastian; aber leider hat er einen Umstand hinzuzufügen vergessen, der für den Ref. von fast entscheidender Bedeutung ist, nämlich ob dieser Herr für das Citiren der Spirits Bezahlung erhält oder nicht. (Das andere grosse amerikanische Medium Slade nahm bekanntlich Geld und soll nach glaubwürdigem Zeugniss dessen recht viel aus Berlin und aus Leipzig weggeschleppt haben.) Dass das Geld bei den Spirits resp. den Medien eine sehr wichtige Rolle spielt, zeigt das Schicksal eines dem Ref. persönlich bekannten deutschen Landsmannes in London, welcher vor Kurzem durch die Spirits d. h. durch die „Medien" sein ganzes sauer erworbenes Vermögen eingebüsst hat, was zur Warnung für die Freunde des Spiritismus bei dieser Gelegenheit hier erwähnt werden mag, wie denn das Geistercitiren von je her zu Bauernfängerei und Geldprellereien verwandt worden ist. Es versteht sich, dass B. Hellenbach aus der „intelligibeln Welt" seiner Spirits auch nicht das Geringste beizubringen vermag, was zur Bezeugung einer wahrhaft intellectuellen Sphäre, in welcher sich etwa die Spirits bewegten, dienen könnte, es bleibt vielmehr bei den bekannten kindischen Possen und Kunststücken, die in den sog. Sitzungen von „Medien" schon öfter aufgetischt wurden und immer wieder aufgetischt werden, so dass nur zu verwundern ist, wie die Spiritisten nicht müde werden, sich dieselben Spielereien mit unwesentlichen Variationen stets auf's Neue vorgaukeln zu lassen, um darin die Morgenröthe einer tieferen Einsicht in das Wesen der Dinge zu begrüssen, sich jedoch die ungeheuerlichen Consequenzen und die nicht minder crassen Voraussetzungen ihrer Annahme dabei nicht klar machen.

Was die zweite der angeführten Schriften betrifft, welche „Aus dem Tagebuche eines Philosophen" betitelt ist, so hat man sie sich nicht als ein Tagebuch im gewöhnlichen Sinne des Wortes vorzustellen, denn sie besteht aus neun längeren Aufsätzen oder Plaudereien, von denen die drei ersten „zur Sociologie", die zweiten drei „zur Anthropologie", und die drei letzten „zur Philosophie" verwiesen sind. Von dem, was in der ersten dieser Abtheilung über den Grössenwahn, jene fürchterliche Seelenkrankheit unserer Zeit gesagt wird, an der in der That ein gewaltiger Bruchtheil der höheren Stände leidet, über die „Diplomatie als würdige Tochter der Civilisation" und über die verschiedenen Internationalen, die schwarze, die rothe, die blaue (Freimaurer und Spiritisten sind damit gemeint) und die semitische -- ist gar Manches wohl zu beachten, da der Verfasser sich in der Welt viel umgesehen hat und mit löblicher Unumwundenheit ausspricht, was er von ihr denkt. Mit dem zweiten Abschnitt aber kommt der Verfasser wieder auf seinen Spiritismus und mancherlei damit zusammenhängende Wunderdinge zurück, handelt von den „mystischen Autoren der Vergangenheit", übrigens in ziemlich oberflächlicher Weise „von der Symbolik der Träume", einem Lieblingsthema der durch den Aberglauben ihres Meisters verführten Schopenhauerianer und von der „vermeintlichen Rückkehr der Todten", wobei denn auch die Chimäre einer vierten Dimension des Raumes ihre Rolle spielt. Im dritten kürzesten Abschnitt ist von Pessimismus, besonders in polemischer Richtung gegen E. v. Hartmann, die Rede, und den Schluss macht aufallender Weise der Satz, dass Kant von allen Philosophen die Grenzen am Genauesten bezeichnet habe, „über welche hinaus es für uns keine Erkenntniss gibt". Denn wenn das wirklich auch Herrn v. Hellenbachs Meinung ist, so muss es doch höchst auffallend erscheinen, dass er dann noch, mit den üblichen unliebsamen Seitenblicken auf die gelehrten Herren u. s. w., seinen Lesern zumuthet, seiner Auslegung der Spukerscheinungen, wonach sie von einer überirdischen Geisterwelt Zeugniss ablegen, Glauben zu schenken. Mit der Unverbrüchlichkeit der Naturgesetze einerseits, anderseits der sittlichen Freiheit als den fundamentalen Voraussetzungen der Kantischen Kritik, von welcher schon in des Philosophen vorkritischer Periode die Schrift „Träume eines Geistersehers u. s. w." ein so würdiges Beispiel gibt — mit diesen Fundamenten der philosophischen Kritik wie der gesunden Vernunft überhaupt sind doch die Träume der modernen Geisterseherei schlechthin unverträglich, welche durch den sich überall hindurchziehenden Beigeschmack ordinärer Geschäftsroutine noch ganz besonders widerstehend und ungeniessbar gemacht wird.

Hartley und Priestley, die Begründer des Associationismus in England. Inaugural-Diss. von *Bruno Schoenlank.* Halle a. S., O Hendel. 1882. (56 S.) 8°.

Dass nicht Hume, sondern Hartley mit seinen Observations on man, his frame, his duty and his expectations vom Jahre 1749 der eigentliche

Begründer der Associationstheorie gewesen sei, weist der Verfasser mittelst einer diesem Werke entnommenen Darstellung der Hartley'schen Lehre nach, nachdem er bemerkt hat, dass das von Priestley veröffentlichte Werk: Hartley's theory of the human mind u. s. w. nur eine besondere, theils verkürzende, theils durch drei Essays vermehrte Ausgabe der „Observations" selbst, nicht aber eine eigene Arbeit Priestley's sei, wie öfters irrthümlich angenommen worden ist. Er theilt die von Hartley aufgestellten Grundlagen und Grundgesetze der Associationstheorie mit, constatirt den durch Priestley, den Nachfolger und Erben der Hartley'schen Ansicht, unumwunden zugestandenen materialistischen Charakter des Systems, hebt, was bisher viel weniger bekannt war, hervor, dass Hartley in der That der erste gewesen ist, welcher die heut zu Tage besonders durch Boole vertretene mathematische Richtung in der Logik inaugurirt hat, und legt kurz das Ungenügende der Gefühls- und Willenstheorie Hartley's dar.

Hinsichtlich Priestley's begnügt sich der Verfasser damit, zunächst einen Auszug aus dessen Buch „Doctrine of philosophical necessity" zu geben, allerdings einer der besten Darstellungen des Determinismus. Jedoch muss Ref. bekennen, dass er dem Urtheile Schoenlank's, Hartley habe auch hier, d. h. auf dem Felde der Determinationslehre, „den Schlussstein in das Gebäude eingesetzt" nicht zustimmen kann, da nämlich Alles, was Hartley und ihm folgend Priestley über den Determinismus sagen, schon in Hobbes berühmter, aber wie es scheint wenig bekannter Streitschrift gegen Bramhall (The questions concerning liberty, necessity and chance) enthalten ist. Viel grössere Wichtigkeit hat der Nachweis, dass Priestley in seinen moralphilosophischen Schriften nicht nur im Allgemeinen den Weg für den Bentham'schen Utilitarianismus gebahnt, sondern sogar das Princip desselben ganz bestimmt so formulirt habe, wie wir es bei Bentham finden, so dass das Urtheil gerechtfertigt erscheint, „Priestley habe den Social-Eudämonismus auf gleicher Grundlage (wie J. Bentham) im Umriss dargestellt". Den Schluss der inhaltreichen Dissertation macht die Erörterung der von Priestley gegen Reid geführten Polemik.

Wille zum Leben oder Wille zum Guten? Ein Vortrag über Ed. von Hartmann's Philosophie von *Alfred Weber*. Strassburg, K. J. Trübner. 1882. (46 S.) 8°.

Dieser Vortrag gibt eine kurzgefasste Darstellung der philosophischen Grundanschauungen Ed. von Hartmann's und schliesst daran eine Kritik derselben. In letzterer wird besonders der Widerspruch hervorgehoben, in dem sich E. von Hartmann hinsichtlich seines metaphysischen Princips insofern verwickelt, als er einerseits „und zwar mit Recht behauptet, dass alles Streben (Wollen) eine Idee", wenn auch nicht als bewusstes Vorstellungsbild, so doch als immanenten Zweck involvirt, dass Wille ohne diese ihn normirende und sein Wollen bestimmende Idee ein ganz leeres und sinnloses Wort, dass also Wille und Idee schlechthin „untrenn-

bare Begriffe sind", und anderseits von ihm „diese beiden untrennbaren Elemente einer und derselben Weltursache wieder gewaltsam auseinandergehalten, verselbstständigt, zu entgegengesetzten und sich bekämpfenden Principien hypostasirt und verabsolutirt" werden. Was ferner den Pessimismus v. Hartmann's betrifft, so macht der Verfasser, indem er übrigens dem falschen Optimismus der rationalistischen Philosophen des 18. Jahrh. scharf entgegentritt, dagegen geltend, dass er nur aus der falschen Fassung der letzten Principien und der verfehlten Lebensansicht E. v. Hartmann's folgt. Dieser stellt nämlich mit Schopenhauer den „Willen zum Leben" als den eigentlichen Kern unseres Wesens und aller Wesen auf, während nach Weber's Ausdruck der „Wille zum Guten" als der eigentliche Urgrund des Willens und Wesens gedacht werden muss. Der Wille zum Leben — bloss als solcher — sagt er, ist nicht Zweck, sondern Mittel; nimmt man ihn als Zweck, so verfällt man mit Schopenhauer und v. Hartmann in den absoluten Egoismus, dessen Consequenz dann der Pessimismus ist; dagegen liegt der Werth des Lebens in der Verwirklichung des Guten. Es kommt also Alles darauf an, ob wir dem sittlichen Guten als solchem absoluten Werth beimessen. Thun wir das nicht, erblicken wir im kategorischen Imperativ Kant's „einen Rest theologischer Vorurtheile", dann behält der Pessimismus das Feld. „Die ganze Discussion", so schliesst der Vortrag, „läuft auf eine Gewissensfrage hinaus". „Die theoretische Vernunft allein vermag dieselbe nicht zu lösen". Es gilt, die Kantische Lehre vom Primat der praktischen Vernunft in Anwendung zu bringen. Dass die höchsten Fragen der theoretischen Philosophie nur unter praktischen Gesichtspunkten sich entscheiden lassen, beweist, dass alles Sein und Bewusstsein aus dem Willen stammt und von diesem als von seiner absoluten Voraussetzung abhängig ist, also den Primat der praktischen Vernunft. Diese aber entscheidet gegen die pessimistische Doktrin. Sie betrachtet mit Kant und Fichte das Leben als eine sittliche Aufgabe, die Welt als „das Material unserer Pflicht", das Absolute endlich nicht als den Willen zum Leben als Endzweck, sondern „als den Willen zum Guten mittels des Lebens". Dieser Ansicht des Verf. — dass nicht die abstrakte Theorie als solche, möge sie nun als phänomenologischer Positivismus oder als mythologisirende Metaphysik, als Psychologismus oder als Pessimismus auftreten, sondern dass das sittliche Ideal allein der philosophischen Weltansicht zur Begründung dienen dürfe — schliesst sich Ref. mit vollster Ueberzeugung an, ohne übrigens dem Satze, dass das Absolute als Wille oder der Wille als absolutes Princip gefasst werden müsse, einfach beitreten zu können.

Die Grundgedanken des Materialismus und die Kritik derselben. Ein Vortrag u. s. w. von Dr. *Fritz Schultze*, o. ö. Professor der Philosophie und Pädagogik an der technischen Hochschule zu Dresden. Leipzig, E. Günther's Verlag. 1881. (80 S.) 8°. (Darwinistische Schriften Nr. 11.)

In zehn Abschnitten erörtert der Verfasser kritisch die Grundgedanken und Consequenzen des Materialismus, aus dessen vorausgeschickter kurzen

Geschichte besonders der richtige Gedanke hervorgehoben zu werden verdient, dass die Theorie des Materialismus nur als die Frucht, nicht als die Ursache des sittlichen Verfalles, von dem sie begleitet ist, betrachtet werden müsse. Er führt dann eben so richtig aus, dass die materialistische Lehre sich nicht auf Thatsachen, sondern auf Hypothesen, und zwar widerspruchsvolle Hypothesen stütze. Um so grösser muss die Verwunderung sein, wenn der Verfasser (nach A. Lange) den Materialismus hinterher als „methodologische Richtschnur" innerhalb des Gebietes der Naturwissenschaft anerkannt haben will, denn wie kann er glauben, mit der materialistischen Hypothese z. B. die organischen Wesen, geschweige die Einheit der Natur erklären zu können? Das über den Materialismus in der Praxis, sowie in der Kunst und Religion Gesagte ist sehr lesenswerth und beherzigenswerth, und auch der letzte Abschnitt, „die Ueberwindung des Materialismus" hebt das Princip „Beherrschung des Stoffes durch den Geist, nicht aber Herrschaft des Stoffes über den Geist" gut hervor. Wenn aber der Verfasser wiederholt den Standpunkt Kant's als den eines „kritischen Empirismus" bezeichnet, so befindet er sich im Irrthum. Um kritisch zu sein, muss man eben über den Empirismus hinausgehen, wie denn bei Kant, von dem unzweifelhaft die Vernunft als das kritische Vermögen angenommen wird, die Anerkennung einer intelligibeln und sittlichen Welt durch die Vernunft und aus Vernunft über den Empirismus weit hinausweist.

C. S.

Aristotele Dell' anima vegetativa e sensitiva, saggio di interpretazione di *Giambattista Barco.* Torino, Eredi Botta. 1881. (104 S.) 4°.

Verfasser beabsichtigt, die ganze Psychologie des Aristoteles sammt dem Tractat De sensu et sensili zu übersetzen und zu commentiren und gibt deren einzelne Theile einstweilen als Vorarbeiten heraus. Schon 1879 erschien die Bearbeitung von De anima I—II, 3. Obige Schrift dagegen umfasst die wichtigen Kapitel De anima II, 4 bis III, 2 und enthält ausser der Uebersetzung und dem Commentar eine Vorrede über die wichtigsten darauf bezüglichen kritischen Leistungen, eine Einleitung mit einem Résumé der aristotelischen Sinnenlehre und endlich eine nahezu vollständige Bibliographie sammt kritischen Noten dazu. Die Uebersetzung ist mustergültig, der Commentar selbstständig, obschon er die Scholiasten, sowie alle wichtigeren späteren Interpreten benützt und namentlich die moderne deutsche, französische und italienische Litteratur in ausgiebigster Weise zu Rathe zieht. Eine strenge Beurtheilung wird der ebenso eleganten als mangelhaften Uebersetzung Barth. St. Hilaire's zu Theil. Wenn irgend eine, so darf diese geradezu klassische Schrift allen Denjenigen empfohlen werden, welche eine objective und umfassende Kenntniss dieser Partie der aristotelischen Seelenlehre und ihrer verschiedenen Interpretationen zu erlangen wünschen.

Basel. Dr. H. Heussler.

Sprüche aus dem Leben und für das Leben zur Beförderung einer gesunden, thatfrohen, heiteren und gottvertrauenden Welt- und Lebensansicht von *C. Grapengiesser*. Dresden, R. von Grumbkow. 1880. (181 S.) 8°.

In deutlicher Nachahmung von Fr. Rückert's „Weisheit des Brahmanen" gibt der Verfasser eine grosse Anzahl gnomischer Sprüche, welche in der That einer gesunden, sittlich-religiösen Welt- und Lebensanschauung dienen können, wie sie einer solchen entstammen. Als Beispiele besserer Verse mögen angeführt werden:

Ein neidenswerthes Glück ist doch das Glück der Reichen,
Wer Andre fröhlich macht, ist glücklich ohne Gleichen,
Die Sorge kennt er nicht für sich der reiche Mann,
Er sorgt allein, wie er den Gast erfreuen kann.

Und:

Unruhig wogt das Meer der stürmenden Gedanken,
Doch auch das wilde Meer hat seine ew'gen Schranken.
Wie still, wie ruhig fliesst der tausend Ströme Quelle,
Woraus entsprungen ist des Meeres kühne Welle!
So schau zum Quell zurück, willst der Gedanken Fluth
Du stillen; blick' in's Herz, wo still ihr Same ruht.

Margaretha Ebner und Heinrich von Nördlingen. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Mystik von *Philipp Strauch*. Freiburg und Tübingen, J. C. B. Mohr (P. Siebeck). 1882. (CVI, 414 S.) 8°.

Nur mit wenig Worten soll auf dies für die Geschichte der deutschen Mystik, aber auch der Cultur und der geistigen Bewegungen des späteren Mittelalters überhaupt wichtige Werk hingewiesen werden, dessen Kern der mit philologischer Akribie nach Handschriften herausgegebene Text der — bisher noch nicht publicirten — Offenbarungen der Margaretha Ebner und der Briefe Heinrich's von Nördlingen bildet. In einer Einleitung bespricht der Herausgeber zuerst die „Ueberlieferung", d. h. das handschriftliche Material, besonders bei der Handschrift des British Museums als der Hauptquelle verweilend, stellt darauf das Leben Margaretha's und Heinrich's dar, in welchem uns manche charakteristische Eigenthümlichkeit des mystischen Einzel- und Zusammenlebens, sowie der mystischen Denk- und Gefühlsweise neu entgegentreten, und handelt drittens sehr eingehend von der Sprache der Offenbarungen. Diese folgen sodann als Haupttheil des Werkes selbst, und an sie schliessen sich die an Margaretha Ebner geschriebenen Briefe, unter denen die sechsundsechzig von Heinrich von Nördlingen die bei Weitem grösste Masse bilden. Unter den übrigen befindet sich auch ein Schreiben Tauler's. Nach einem Anhang von vier Stücken schliesst das Werk, welches auch abgesehen von dem für Theologie und Philosophie, Kirchen- und Culturgeschichte wichtigen Inhalt ein schönes Zeugniss für den emsigen und erfolgreichen

Weiterbau der germanistischen Philologie bildet, mit umfangreichen Anmerkungen zu den Offenbarungen und den Briefen, mit Nachträgen, Vergleichungstabellen, einem sehr genauen Register und sonstigen Zugaben.

Geist und Stoff. Erörterungen und Betrachtungen über die Souveränetät der Materie von *J. Ludewig.* Iserlohn, J. Baedeker. 1881. (V, 244 S.) 8°.

Der Verf. will mit diesem Buche einen Beitrag liefern zu dem Nachweise, „dass die Forderung der Anerkennung einer atheistischen Weltconstruction absolut unberechtigt ist, und dass es noch nicht gelungen ist, den Beweis für die Richtigkeit des materialistischen Atheismus zu erbringen, dass im Gegentheil auch jetzt noch der dem Menschen tief innewohnende Glaube an das unsagbare über der Materie stehende Etwas, was unter dem Begriff Gottes verstanden wird, neben allen wissenschaftlichen Forschungen, Entdeckungen und Fortschritten vollauf berechtigt bestehen kann und besteht. Unterstützt von genügenden Kenntnissen, gibt der Verf. auf den verschiedenen Gebieten der Naturwissenschaft, anhebend von der Geologie und Astronomie und bis zur Physiologie der Sinne und des Nervensystems, andererseits zur Anthropologie und Politik sich erhebend, die Grenzen des sogenannten exacten Wissens an. Er zeigt, dass diesem Wissen überall ein Glaube complementarisch zur Seite stehe, der seinem Inhalt nach zwar individuell gefärbt sei, aber doch zur Vollständigkeit der Weltanschauung gehöre. Was zur Kritik des Atomismus, über die Generatio aequivoca, über den Spiritismus und ähnliche pathologische Erscheinungen des sog. Nachtlebens der Seele, über Pflichtbewusstsein und Moralität, über die damit verbundene Anerkennung substantieller Geistigkeit und die Bethätigung der Gotteskraft in der Welt, sowie im Menschenleben gesagt wird, verdient nicht minder Beachtung, als der wiederholt gemachte Hinweis auf die Unmöglichkeit, von der Physiologie der Sinne aus über das eigentliche Wesen des bewussten Seelenlebens Aufschluss zu erhalten und überhaupt die Abhängigkeit des Geistes von der Materie nachzuweisen. Im Gegensatz zu solchen in der jüngsten Zeit etwas schüchterner auftretenden Bestrebungen macht der Verf. auf die unerträglichen Consequenzen des Materialismus aufmerksam, die das Menschliche im Menschen zerstören, und hebt mit grossem Gewicht den Unsterblichkeitsglauben und die Religion als die Grundlage einer gesunden Lebensanschauung und Lebensführung hervor. „Diese Voraussetzung der Unsterblichkeit", so schliesst er, „ist untrennbar von dem Gedanken an einen lebendigen Gott; es bleiben uns die Philosophie sowohl, als die Naturwissenschaft den Beweis für Beides schuldig, allein die Ergebnisse weder des reinen Denkens, noch der exacten Forschung stehen jener Voraussetzung und diesem Glauben irgendwie hindernd entgegen" „Das aber ist die seltsamste Verirrung des menschlichen Geistes, wenn er mit der Unsterblichkeit sein eigenes Wesen leugnen und sich, was er allein unmittelbar erlebt, als das Erzeugniss der äusseren Natur construiren will, die er nur

durch das vermittelnde Wissen des geleugneten Geistes erkennen kann." Die gemeinverständliche Fassung des Buches macht dasselbe auch einem weiteren Leserkreise zugänglich; wissenschaftlich am Beachtenswerthesten ist darin der Hinweis der Unerlässlichkeit dessen, was der Verf. Glauben nennt, neben dem Wissen, wenn auch seine nähere Bestimmung des Verhältnisses dieses Glaubens zum Wissen nicht durchweg haltbar sein möchte.

Artemidoros aus Daldis Symbolik der Träume. Uebersetzt und mit Anmerkungen begleitet von *Friedrich S. Krauss.* Wien, Pest, Leipzig, A. Hartleben. 1881. (XIV, 333 S.) 8°.

Das in Hercher's Ausgabe vom Jahre 1864 zum erstenmale kritisch bearbeitete und lesbar gemachte Traumbuch Artemidors erscheint hier in elegantem deutschen Gewande. Kann auch der Begriff einer Symbolik der Träume vor der gesunden psychologischen Kritik nicht bestehen, so bietet doch das vorliegende Werk, in welchem der griechische Text geschickt und öfters mit einer das Verständniss fördernden periphrastischen Fülle des Ausdrucks wiedergegeben worden ist, zur Sittengeschichte der Hellenen, ja zur allgemeinen Seelenlehre genug des Interessanten dar und füllt, da die ältere deutsche Uebersetzung selten geworden, ziemlich ungenießbar und fehlerhaft ist, in der That eine Lücke der Litteratur aus.

C. S.

Leitfaden der Logik und der empirischen Psychologie für den Unterricht an Gymnasien und anderen höheren Lehranstalten und zum Selbstunterricht von Dr. *Georg Schramm.* I. Heft: Logik. II. Heft: empirische Psychologie. Bamberg, Schmidt'sche Buchhandlung (L. Schindler). 1881. (114 S. u. 100 S.) 8.

Die beiden kleinen Handbücher sind aus der Praxis des Gymnasial-Unterrichts hervorgegangen und empfehlen sich durch eine ansprechende, zugleich knappe und klare Art der Darstellung. Der Leitfaden der Logik ist eine wohlgegliederte Zusammenstellung der Hauptpunkte dieser Wissenschaft; auch die Auswahl der angeführten Beispiele ist eine angemessene. Einige allzu nahe an das Metaphysische streifende Erörterungen dürften über den Standpunkt von Schülern hinausgehen (wie z. B. der Paragraph, der von der doppelten Bedeutung der Kategorien handelt); auch der letzte „die philosophischen Systeme und ihre sprachlichen Bezeichnungen" überschriebene Abschnitt wird für Primaner schwerlich fruchtbringend sein. Doch sondern sich die hier einschlagenden Partieen leicht von dem Uebrigen ab und beeinträchtigen daher den praktischen Werth des Ganzen nicht. — Wenn man sich mit dem „Leitfaden der empirischen Psychologie" minder einverstanden erklären kann als mit dem der Logik, so beruht das weniger auf der Schuld der Darstellung als auf der Natur des Stoffes. Der Verf. erklärt im Vorwort, er habe beabsichtigt alles wegzulassen, „worauf die Wissenschaft nach ihrem jetzigen Standpunkt nur Antworten hypothetischer Natur geben kann". Ist dies Princip für die Praxis des Unterrichts ein berechtigtes — und schwerlich wird es Jemand bestreiten — so folgt

daraus, dass die Propädeutik in der Prima sich darauf zu beschränken hat, für die Grundbegriffe und Hauptprobleme der empirischen Psychologie das Interesse und Verständniss der Schüler zu erwecken, und dass dasjenige, was ihnen Positives gegeben wird, auf die wenigen im Grenzgebiete der Psychologie und Physiologie bis jetzt wirklich sicher gestellten Resultate zu reduciren ist. Ob es diesem Zwecke dienlich ist, dem Unterricht einen Leitfaden in auch nur annähernd systematischer Form unterzulegen, ist mindestens zweifelhaft. Bedenklich muss es jedenfalls schon erscheinen, wenn Dr. Schramm im Vorwort erklärt, dass er „der Besprechung der einzelnen Seelenvermögen und ihren verschiedenen Aeusserungsweisen den meisten Raum zugewiesen" habe. Und wenn er es im ersten Theil seines Leitfadens unternimmt eine Definition zu begründen, wonach die Seele für ein „einfaches, immaterielles, unauflösbares, monadisches Kraftwesen" erklärt wird; wenn er im Verfolg — dazu noch mittelst einer sehr unzureichenden Argumentation — die menschliche Willensfreiheit zu beweisen sucht: so folgt er dabei freilich dem Vorgang unverächtlicher wissenschaftlicher Autoritäten, geht aber über die selbstgesteckte Grenze weit hinaus. — Die formalen und stilistischen Vorzüge theilt dieses Heft, wie schon bemerkt, mit dem ersten.

Berlin. Rudolf Lehmann.

Jacob Böhme, Theosophische Studien. Von Dr. *H. Martensen*, Bischof von Seeland. Aut. d. Ausg. v. A. Michelsen. Leipzig, Joh. Lehmann. 1882. (VI, 271 S.) 8°.

So gross auch die Anerkennung gewesen war, welche der theosophische Schuster von Görlitz — auf den man seit dem Aufkommen der Romantik wieder sein Augenmerk richtete — in der Philosophie eines Schelling und Baader, und selbst noch bei Hegel gefunden hatte — heut zu Tage würde er mit seinem Alchymisten-rothwälsch so ziemlich der Vergessenheit anheimgefallen sein, wenn sich nicht die speculative Theologie mitunter seiner noch erinnerte, sei es um ihn zu verwerthen, sei es um ihn zu bekämpfen. Von einem so bedeutenden Denker aber wie Martensen, ist die vorliegende Schrift, welche sich unter der bescheidenen Bezeichnung von Studien einführt, mit um so grösserem Danke entgegenzunehmen, als sie nicht dabei stehen bleibt, Böhme's Lehrmeinungen blos zu exponiren oder auch den misslichen Versuch anzustellen, diese in eine systematische Uebersicht zu bringen, sondern als sie die Darstellung und Characteristik böhmescher Theologumena benutzt, um daran weitere Gedankenentwickelungen zu knüpfen, welche der speculativen Wissenschaft zur Anregung und Förderung dienen sollen und können. Ein ebenso unzeitgemässes als verdienstliches Unternehmen! Denn wenn auch den „Männern der Wissenschaft" dem Comte'schen „loi des trois états" gemäss alle Theologie als ein überwundener Standpunkt erscheinen mag, so wird doch das Wesen des menschlichen Geistes selbst, so herrlich weit es auch jene mit der positiven Wissenschaft gebracht haben wollen, immer wieder

auf dieselbe zurückführen und damit auch das Streben der Theosophie in der Aneignung „der edlen Perle und holdseligen Lilie", um mit Böhme zu sprechen, stets neue Kräfte gewinnen. So hoch Martensen diesen sonderbaren Mann, dessen Erscheinung er mit Recht für ein noch nicht erklärtes psychologisches Räthsel erklärt, schätzen zu müssen bekennt, mehr noch als die bloss historische Erinnerung an denselben beschäftigt ihn die Sache der speculativen Theologie selbst. Daher hat er eben, wie schon bemerkt, die Lehre Böhme's überall als Ausgangspunkt für kritische, vergleichende und exponirende Aufstellungen genommen, welche sich mit den beiden grossen Problemen der Theosophie wie aller Theologie, dem Wesen Gottes und dem Verhältnisse Gottes zur Welt, insbesondere des Menschen und der Menschheit überhaupt zu Gott beschäftigen. Nach einer Einleitung über Böhme's Lehre und Autorschaft, worin namentlich die historischen Voraussetzungen seiner Theosophie und die diese beherrschenden Grundvoraussetzungen („das Problem") besprochen werden, — wichtig und besonders beachtenswerth ist darin die Hervorhebung des Gegensatzes, in dem sich die Böhme'sche Speculation gegen die eigentliche Mystik bewegt, mit der sie doch genetisch zusammenhängt — geht der Verfasser im ersten Theil dazu über, die Idee Gottes und des unerschaffenen Himmels sowie die der Offenbarung mittels der ewigen Natur in Gott nach Böhme darzulegen und daran einen prüfenden Rückblick zu schliessen, worin das Verhältniss dieser Lehren zum ethischen Gottesbegriff, das sog. Naturprincip und das anthropomorphe Element in Gott, endlich das Wesen Gottes an sich näher erörtert werden und die Doktrin von dem unerschaffenen Himmel, diesem Erben der platonischen Ideenwelt, den Uebergang zur Schöpfungslehre bildet, mit welcher der zweite Theil („Gott und die erschaffene Welt") beginnt. Derselbe handelt in drei Abschnitten von der Schöpfung, der Erlösung und von den letzten Dingen; und erörtert dabei besonders eingehend die Loci in der Wiedergeburt und der „Vollendung".

Ref. muss der Versuchung widerstehen, auf den fesselnden Inhalt des Buches näher einzugehen und sich auf wenige kurze Bemerkungen beschränken. Er erklärt sich zunächst mit dem Verf. darin einverstanden, dass die kirchliche Theologie nicht recht daran thue, wenn sie, was sie denn auch nicht in allen ihren Repräsentanten thut, sich feindselig gegen die Theosophie stelle, weil sie sich „dadurch eines wichtigen Fermentes, einer Quelle der Erneuerung und Verjüngung beraubt, deren sie sehr bedarf, bei der naheliegenden Gefahr, in einer unfruchtbaren und dürren Scholastik oder einer hohlen und inhaltslosen Kritik zu erstarren." Andernfalls aber muss doch hervorgehoben werden, dass, wie nach dem Apostel der Glaube nicht Jedermanns Ding ist, so noch weniger die Theosophie es ist. Unberufene können dadurch auf arge Abwege geistigen Hochmuths und sittlicher Verwirrung gelockt werden, wie grade Böhme's Schriften erfahrungsmässig dergleichen Dinge zu Wege gebracht haben. Ist es daher allerdings die Sache eines „Kalbsverstandes", alle Theosophie a limine zu verwerfen, so würde es andererseits doch eines Adlerblicks bedürfen, um unverrückt bei ihr auszuharren. Wie sollte auch für den Menschen, wel-

cher vom Gängelband sinnlicher Gleichnisse nie los wird, der Versuch, das Ansichsein göttlicher Dinge zu fassen, jemals etwas Anderes sein können, als eben ein bloser Versuch, da ihm selbst das Ansichsein irdischer Dinge verborgen bleibt? Ein in wissenschaftlicher Zucht des Denkens stehender Mann aber, wie es unser Verfasser ist, gewährt die beste Aussicht, in dem Labyrinthe böhme'scher Symbolik einigermassen zu orientiren, und in diesem Sinne darf das vorliegende Werk, weil es einen allgemeinern Standpunkt einnimmt, der zwischen dem mitunter ganz blinden Enthusiasmus der eigentlichen Anhänger Böhme's und der bloss äusserlichen Wiedergabe theosophischer Dogmen die Mitte hält, dem Studium empfohlen werden.

Lessings philosophische Grundanschauung. Eine historisch philosophische Abhandlung von Dr. *Ernst Melzer* (Separatabdruck aus d. z. 50jähr. Jubelfeier des Neisser Realgymnasiums herausg. Festchronik.) Neisse, Jos. Graveur (G. Neumann). 1882. (29 S.) 8°.

Die oft verhandelte Controverse, ob Lessing ein Anhänger Leibnizens oder ob er Spinozist gewesen sei, wird von dem Verfasser vorliegender Abhandlung darin so besprochen, dass er zuerst Lessings Verhältniss zu Leibniz, dann zu Spinoza untersucht und sodann in einem kurzen Nachtrag über Zimmermann's Aufsatz (Sitzungsbericht der philos. hist. Klasse der Wiener Akad. d. W. XVI 326) Leibniz und Lessing handelt. Das Resultat, zu dem er kommt, ist, dass Lessing „trotz aller Anlehnung an gewisse Ideen jener Koryphäen (Leibnizens und Spinoza's) zu selbstständig war, um einfach der Schule des Einen oder des Anderen zugewiesen werden zu können. „Seine Grundansicht ist eine semipantheistische mit der Tendenz zur Ausgestaltung in den vollen Pantheismus. Character und Lebensgang jedoch liessen ihn, einen der scharfsinnigsten Denker unserer Nation, nicht zu einem Abschluss in seinen Forschungen gelangen.“ In der Vergleichung Leibnizens und Lessings hebt der Verf. richtig hervor, dass der letztere von ersterem den Individualitätsgedanken überkommen habe; bei der Erörterung des Determinismus jedoch hebt er nicht genug hervor, dass auch Leibniz schon, wenn auch mit einer gewissen Modification eben demselben gehuldigt habe, so dass auch hier Lessing einfach in das Erbe Jenes eintreten durfte. Der Verfasser hätte dabei übrigens noch entschiedener, als er thut, die Ansicht zurückweisen sollen, dass Lessing die Freiheit des Willens annehme. In der Vergleichung Lessings mit Spinoza ist richtig bemerkt, dass der Erstere je länger desto mehr dem Spinozismus zugewandt erscheine, wenn man nämlich darunter nicht ein Schwören auf die Worte und einzelnen Gedankenwendungen Spinoza's versteht, wovon bei Lessing freilich nicht die Rede sein kann, sondern die Ueberzeugung von der Wesensgleichheit aller Dinge mit Gott und dem Beschlossensein aller Dinge in Gott als einziger wahrer Substanz, was bei Lessing ebensowenig die Unsterblichkeit der Seelen ausschliesst wie bei Spinoza. Bei der Erörterung des Unterschiedes, in dem sich doch wieder Lessings Ansichten gegen die Lehren Spinoza's halten, hätte der Verfasser nur

noch mehr den Gegensatz zwischen Spinoza's ontologischem Dogmatismus und Lessings kritischer Beweglichkeit, welche mit einem grossen historischen Sinn und dem feinsten Gefühl für das Aesthetische verbunden war, hervorheben sollen. Lessings Ansicht als semipantheistische zu formuliren, möchte nicht rathsam sein, da er sich Gott, wie der Verf. auch ganz ausdrücklich anerkennt, als transscendentes, von der Welt zu unterscheidendes Wesen denkt, wenn man gleich wieder zugeben muss, dass er dem Schöpfungsgedanken, den er beibehalten haben will, eine spinozistische Wendung gab. Nach eingehendem Studium der Werke Spinoza's, von welchen er den grössten und einen bleibenden Eindruck erfuhr, erhob Lessing viel mehr, als er bis dahin gethan und als es namentlich bei Leibniz der Fall ist, die Idee Gottes zum constitutiven Princip seiner Speculation; so viel er sich desshalb von Leibniz entfernte, so viel näherte er sich Spinoza, für den er ohnehin, auch abgesehen von seinem Philojudäismus, der Bibelkritik im Tractatus theologico-politicus wegen und wohl noch mehr um der auch in den Schriften sich wiederspiegelnden Reinheit und Erhabenheit des persönlichen Characters halber eine lebhafte und wohlverdiente Bewunderung hegte. Die Schlussbemerkungen des Verf. gegen Zimmermann sind durchaus triftig, wie denn überhaupt die Abhandlung zur Lessing-Litteratur einen förderlichen Beitrag liefert.

C. S.

Ueber das Grundprincip des Weltprocesses mit besonderer Berücksichtigung J. Frohschammers. Von Lic. Dr. *Friedr. Kirchner*. Köthen, Paul Schettler. 1882. (292 S.) 8°.

In vorstehender Schrift sucht der auf philosophischem Gebiete hinlänglich bekannte Verfasser den Nachweis zu führen, dass das neueste philosophische System, nämlich Frohschammers Phantasie, vor vielen früheren den Vorzug verdiene und, als anderen zum mindesten gleichwerthig, Anspruch auf Beachtung und voraussichtlich bleibenden Werth habe.

Die zwei ersten Abschnitte, welche jenes System kurz darstellen und die Neuheit des ihm zu Grunde liegenden Princips besprechen, geben, nach einem Hinweise auf die Schwierigkeiten, welche die Sprache dem Auffinden einer solchen inhaltsreichen Bezeichnung bereiten, zunächst eine kurze analytische Uebersicht über Frohschammers System, die Phantasie als Grundprincip des Weltprocesses, und suchen dann die Originalität und den Werth dieses Systems zu begründen. — Die fortschreitende Wissenschaft macht immer von neuem die sichtende und zusammenfassende Arbeit der Philosophie, gemäss ihrer Aufgabe, das Grundprincip alles Seins aufzusuchen, nothwendig. So wechseln die Systeme und mit ihnen die Namen für die Grundprincipien. — Das letzte ist Frohschammers Phantasie, unter welcher wir, von dem gewöhnlichen Sprachgebrauche absehend, die immanente und wirkende Weltursache etc. zu verstehen haben. Die (subjective) Wirksamkeit der Phantasie spiegelt sich im gesammten Gemüthsleben der Person sowohl, wie ganzer Völker wieder; dass sie aber auch für das philosophische Erkennen von Werth ist, lässt sich von den Physikern bis Hegel verfolgen. Sie ist Bildungs- und Ge-

staltungskraft durch den ganzen Weltprocess, subjectiv im Menschen, objectiv in der Natur, und wird, indem sie zur Bildung von Begriffen und Anschauungen über Zeit und Raum, Freud' und Leid etc. führt, der Quell von Wahrheit und Irrthum. Den Nachweis der Berechtigung dieses neuen Systems stützt Verfasser besonders auf den Satz, dass jedes neue System Anspruch auf eine solche Bezeichnung habe, sobald es ein neues Princip an seine Spitze stellt und dasselbe unter eigenthümlicher Durchführung geeigneter als die früheren Principien erscheint, die höchsten Probleme zu lösen. Dieses weist nun Verf. an den Beispielen der hervorragendsten Philosophen nach.

Dem eigentlichen Nachweise aber der Berechtigung von Frohschammers Phantasie als Weltprincip dient der dritte, bei weitem umfangreichste Abschnitt. So finden sich schon bei den Hylikern Anklänge an Fr. Phantasie (die Intelligenz des Diogenes von Apollonia, der νοῦς des Anaximenes), ferner bei Plato und Aristoteles, in der Weltseele der Stoiker und in dem Idealismus des Scotus Erigena. Eine gleich wichtige Rolle spielt die Phantasie in der neueren Philosophie. Wir verweisen dieserhalb nur auf die Imagination bei Spinoza, auf den aus der Nothwendigkeit seiner Natur heraus schaffenden Gott bei Leibniz und auf die Rolle, welche die Einbildungskraft bei Kant und Fichte und das Selbstbewusstsein bei Schelling spielen. Aehnliche Vergleichungspunkte bieten Hegel und Herbart. Näher liegt uns die Parallele, welche Verfasser zwischen Frohschammers Phantasie einerseits und dem „Willen" Schopenhauers und dem „Unbewussten" Ed. v. Hartmann's andererseits zieht. Wenn der Schopenhauer'sche Wille, weil blind und ohne Erkenntniss, unfähig ist, die subjective und objective Welt zu begründen und nach des Verf. Meinung nicht einmal zur Erbringung des Beweises im Stande ist, dass und warum die Welt schlecht sei, so wird die Hartmann'sche Philosophie des Unbewussten noch weniger glimpflich behandelt und geradezu für einen sinnreich durchgeführten Gallimathias erklärt, dessen zahllose Widersprüche und phantastische Abenteuerlichkeiten den Leser nur darüber im Zweifel liessen, ob nämlich der Verfasser scherze oder phantasire. Dies mag als kurzer Hinweis auf den reichen Inhalt des Kirchner'schen Buches genügen. Es erübrigt nur noch hinzuzufügen, dass der letzte umfangreiche Theil, indem er seinem eigentlichen Zwecke dient, zugleich durch selbstständige und freimüthige Kritik der angezogenen Systeme einen beachtenswerthen Beitrag zur Kritik der historischen Philosophie liefert. Dies und die scharfe und gewandte Schreibweise lassen uns unschwer über die unverhältnissmässige Ausdehnung des letzten Abschnittes und die nicht selten etwas zu schroffe Aburtheilung Anderer hinwegsehen. Jedenfalls wird das Buch ebenso zur Orientirung über Frohschammers neues Weltprincip, wie bei einer kritisch historischen Betrachtung philosophischer Fragen mit Nutzen gebraucht und somit nicht nur Fachgenossen, sondern auch dem weiteren gebildeten Publikum empfohlen werden können.

Berlin. Henniger.

Zur Darwin'schen Frage.

Die Darwin'schen Theorien und ihre Stellung zur Philosophie, Religion und Moral. Von *Rud. Schmid*, Decan. Barmen, H. Klein. (VII u. 403 S.) 8°.

Der Verf. des schon 1876 erschienenen Buches versucht, bei rückhaltloser Anerkennung der von der Forschung gefundenen Resultate, den gesammten „religiösen Besitzstand" festzuhalten, wodurch ihm der Friede des Gemüths sowohl als auch derjenige der Wissenschaften allein gesichert erscheint. Dadurch hoffte er diejenigen zu fördern, welche entweder zu Gunsten der Wissenschaft die religiösen Triebe verkümmern lassen oder diese mit einer Nahrung befriedigen, welche sich vor der Wissenschaft als Illusion erweist, oder als Skeptiker in der Theorie und als Eklektiker in der Praxis auf eine einheitliche Weltanschauung überhaupt verzichten.

Der Gang seiner Untersuchung ist dieser: Zuerst stellt er die Darwin'schen Theorien dar, und zwar erstens die naturwissenschaftlichen Theorien selbst, sodann die philosophischen Ergänzungen und metaphysischen Consequenzen. — Hierauf betrachtet er die Stellung der Darwin'schen Theorien zur Religion und Moral, und zwar zuvörderst, indem er in historisch-kritischer Weise die verschiedene, mehr oder weniger negative Haltung der Darwinianer gegen jene beiden Gebiete vorführt und zuletzt in einem analytischen Theile untersucht, ob und inwiefern die Darwin'schen Theorien dem Theismus, dem positiven Christenthum und der Moral Eintrag thun.

Wir stimmen dem Verf. völlig darin bei, wenn er die meisten der qu. Theorien für noch nicht abgeschlossen, die Selektionstheorie aber, wenigstens in ihrer bisherigen Form, für misslungen ansieht. Auch darin sind wir mit ihm einverstanden, dass durch die ganze Darwin'sche Bewegung Religion und Moral nicht erschüttert werden können, sondern vielmehr den Vortheil, dass sie auf's neue und umfassend begründet wurden, gezogen haben. Der Meinung des Verfassers jedoch, dass dasselbe von der christlichen Religion und Moral gelte, können wir nicht beipflichten. Wohl meinen auch wir, Religion und Moral ruhen sicher auf der metaphysisch nothwendigen Teleologie und den immer neuen Bedürfnissen des Gemüthes, aber der Verf. geht zu weit, wenn er aus der teleologischen Betrachtung das Resultat zieht, dass das historische Christenthum die höchste Religion überhaupt und die vollkommenste Gottesoffenbarung sei. Bei aller Freiheit der Forschung, welche er zugesteht, hält er doch am Christenthum als an dem Ausgangs- und Zielpunkte alles Forschens fest. Dadurch gleicht er den Scholastikern, welche sich zur Aufgabe machten, die als Wahrheit anerkannte Kirchenlehre vor dem Verstande zu rechtfertigen.

Der Darwinismus und seine Consequenzen in wissenschaftlicher und socialer Beziehung. Von *Eugen Dreher*, Dr. u. Doc. Halle. C. E. M. Pfeffer (R. Stricker) 1882. (117 S.)

Auf einem vom vorigen ganz verschiedenen Standpunkte steht E. Dreher. Nach einer kurzen und klaren Darstellung der Descendenzlehre kritisirt er hauptsächlich die Versuche, den Ursprung des Lebens nachzuweisen. Nachdem er darauf den Pantheismus, Materialismus und Dualismus als unzulänglich dafür geschildert, pflichtet er Du Bois-Reymonds Skepticismus bei, deutet aber an, dass er noch am ersten dem Dualismus sich zuneigen möchte. Ja, er gibt sogar die Annahme einer „Lebenskraft", oder einer Ursache, welche aus dem Bereiche der chemisch-physikalischen Kräfte herausfalle, als berechtigt zu. Wenn er sich dann freilich (S. 76), ganz ähnlich wie Lotze, auf den Vermittlungsstandpunkt zurückzieht, dass jeder vitale Vorgang, an sich aufgefasst, das Resultat materieller Prozesse, d. h. eine Bewegungserscheinung sei, so scheint uns dies eine Unklarheit zu sein, da er selbst ja die dazu treibenden Willensacte als psychisch anerkennt. Aber es ist immerhin erfreulich, hier von einem Physiker die so perhorrescirte „Lebenskraft", wenn auch mit Restrictionen, anerkannt zu sehen.

Im 2. Abschnitt weist dann der Verf. die Fruchtbarkeit des Darwinismus für alle Geisteswissenschaften nach. Diese Darlegung enthält manches Gute. In der That, das gestehen wir zu, liegt dem Darwinismus der entschieden richtige philosophische Gedanke der Entwickelung zu Grunde, der nicht ohne Einfluss auf die Erkenntnisslehre und die Sociologie sein kann.

Drehers Untersuchungen über die Sinneswahrnehmungen, denen er schon mehrfach Studien gewidmet hat, werden hier als Beweis für das Unbewusste als Vermittlungsglied zwischen der äussern und innern Welt besprochen. Der Verf. betrachtet es als eine selbstständige seelische Function gewisser Nervencentren, was sich besonders bei Thieren, aber auch beim Menschen nachweisen lasse. — Als Korrectiv des Kampfes ums Dasein betrachtet Dreher endlich die herbe Nothwendigkeit, den engherzigen Egoismus einzuschränken.

Berlin. Friedr. Kirchner.

Spinozae opera philosophica. Vol IV. Die unvollendeten lateinischen Abhandlungen Spinoza's. Mit einer Einleitung herausg. von *Hugo Ginsberg*, Dr. philos. Heidelberg, G. Weiss. 1882. (73, XXIV, 258 S.) 8.

Mit diesem vierten Bande, welcher sich den früheren gegenüber durch grössere Correctheit des Druckes vortheilhaft auszeichnet, ist die Ginsberg'sche Ausgabe der Werke Spinoza's abgeschlossen. Der Band enthält ausser einer längeren Einleitung die Principia philosophiae Cartesianae mit deren Appendix, den Cogitata metaphysica, den Tractatus de emendatione intellectus und den Tractatus politicus. Am Schluss ist eine Ergänzung zum „Briefwechsel des Spinoza", welchen der zweite Band gebracht

hatte, mit einer 81. Epistola und einer Vervollständigung der 23. gegeben. Was die Einleitung anbetrifft, so handelt Ginsberg darin vor Allem von der Genesis des spinozischen Systems, indem er sich besonders gegen diejenigen wendet, welche in einseitiger Consequenzmacherei Spinoza's philosophische Lehren aus Descartes allein herleiten wollen. Aber auch Joels Ansicht, der auf die jüdischen Elemente in der Jugendbildung Spinoza's das grösste Gewicht legt, findet bei ihm vielfach kritische Beschränkung. Zu einem eigenen genau bestimmten Urtheil über die Genesis des Systems scheint indessen Ginsberg selbst nicht gekommen zu sein, so dass das von ihm mit vielem Fleisse Beigebrachte mehr den Character angehäufter, hie und da auch gesichteter und verarbeiteter Materialien trägt, als den einer abschliessenden Untersuchung. C. S.

Vorlesungen über Aesthetik oder über die Philosophie des Schönen und der schönen Kunst von Karl Chr. Friedr. Krause. Aus dem handschriftl. Nachlasse des Verfassers herausgegeben von *Dr. Paul Hohlfeld* und Dr. *Aug. Wünsche*. Leipzig, Otto Schulze, 1882. (XVI. 392 S.) 8°.

Eine Vorrede bringt Mittheilungen über die Entstehung der 72 im Winter 1828 bis 1829 an der Universität Göttingen gehaltenen Vorlesungen, ferner über den Hergang ihrer Erhaltung durch Nachschreibung und endliche Drucklegung.

Nachdem eine kurze Einleitung in 2 Vorlesungen über die Grundbegriffe einer philosophischen Kunstlehre vorläufig orientirt hat, entwickelt der erste Haupttheil zunächst die Idee und das Ideal des Schönen überhaupt, sodann die besonderen Gattungen und Arten des Schönen.

Um den Begriff der Schönheit, des Schönen an sich zu finden, wird zuerst die Beziehung des Schönen zu uns selbst, als erkennenden und gemüthbegabten Wesen, untersucht und so der subjective Begriff desselben festgesetzt im Wesentlichen in Einstimmung mit Kant. Darnach lautet die vollständige subjective Definition des Schönen: „Schön ist, was Vernunft, Verstand und Phantasie in einem ihren Gesetzen gemässen Spiele der Thätigkeit befriedigend beschäftigt und das Gemüth mit einem uninteressirten Wohlgefallen und einer uninteressirten Neigung erfüllt."

Die Frage, was es denn sei, dem jene Leistung zugeschrieben wird, müssen die einzelnen Eigenschaften beantworten, die an jedem Schönen gefunden werden. Es sind die Einheit der Art und Zahl nach (Homogeneität und die etwas dunkle „Einmaligkeit"), die Selbständigkeit als „Unabhängigkeit, Selbstgenügsamkeit und Freiheit", endlich die organische „Ganzheit" oder die Einheit und Mannigfaltigkeit in sich beschliessende „Vereinheit" = Harmonie. Nachdem diese altbekannten Kategorien weitläufig an Beispielen erläutert worden, formulirt Krause folgende 3 Grundgesetze:

1) „Jedes Schöne und jedes schöne Kunstwerk muss eine innere Vielheit haben, welche entschiedenen Gegensatz hat, contrastirt, welche bestimmt gegliedert ist, articulirt ist, und welche wohl geordnet, rhythmisch ist und deren Glieder sich einander als ähnliche entsprechen;"

2) „Die ganze Vielheit des Schönen und alle Glieder derselben müssen nach der Einheit der eigenthümlichen Wesenheit des Ganzen bestimmt sein;"

3) „Die Vielheit darf nicht über der Einheit vorwalten, die Vielheit muss in der Einheit gehalten und gemässigt sein, nach dem Gesetze der Einheit gewählt und geordnet."

Dass dies mehr Postulate und dunkel formulirte Aufgaben als „Gesetze" sind, bedarf wohl keiner weiteren Ausführung; ebenso klar ist, dass am Maassstab des Organischen oder „Gliedbauigen" gemessen schliesslich alles Mögliche und Unmögliche schön ist, angefangen von der Linie bis zur Gottheit hinauf. Wenn Krause sagt: „wir finden die Sittlichkeit und die Tugend schön, eben weil sie organische Harmonie ist des Wollens und des Handelns im Guten", so sieht man, wie unzureichend seine Begriffsbestimmungen sind, vor allgemeinem Ineinanderfliessen zu bewahren.

Die Frage, welches denn der Grund der erwähnten objectiven Eigenschaften des Schönen sei und warum wir ihm unwillkürlich unendlichen Werth zuschreiben, wird weiter dahin beantwortet, dass im Schönen Gottes Wesenheit auf endliche Weise an endlichen Wesen erscheint und es ebendarum als freies Ebenbild Gottes unmittelbar als solches von selbst einleuchte. Und weil das Schöne das Gottähnliche sei, darum könne es auch nur von denen, welche Gott wahrhaft erkennen, wahrhaft und innig empfunden werden.

Dann folgt, die systematische Entwicklung plötzlich unterbrechend, eine eingeschobene Darstellung der ästhetischen Lehren Plato's, Kant's und Winkelmann's. Ueber die Kantische bemerkt Kr., sie sei rein subjectiv und rein formal, sehr fein gesponnen, und trocken, aber ihr Inhalt wahr, nur einseitig blos eine Theilwesenheit des Schönen und Erhabenen erfassend.

Weiter wird, wie uns dünkt keineswegs befriedigend, das Verhältniss der Schönheit zur Wahrheit und zum Guten besprochen, woran sich die Entwicklung der Idee des Erhabenen und seines Verhältnisses zur Schönheit ohne ersichtlichen systematischen Zusammenhang knüpft. Damit schliessen die allgemeinen Ausführungen des ersten Theils und beginnt die Betrachtung der verschiedenen Einzelarten der Schönheit, welche der Kunstlehre vorarbeiten soll.

Zuvörderst wird der Eintheilungsgrund gesucht, der nur in dem liegen könne, „woran die Schönheit ist", oder wessen organische Einheit sie ist, und also unterschieden die Schönheit Gottes, des Geistes und der Natur. Bei endlichen Wesen komme ferner die Verschiedenheit nach Lebens- oder Entwicklungsstufen in Betracht. Bei der Einzelausführung dieser Gliederung kommt ein grosser Reichthum religions-philosophischer, kunstgeschichtlicher und natur-philosophischer Bemerkungen zur Verwerthung. Im zweiten Haupttheil wird zuerst die Idee der Schönkunst, des Kunstwerks und des Künstlers im Allgemeinen entwickelt. Von Interesse ist die Bemerkung, es sei ein irriges Vorurtheil, wenn behauptet werde, dass die Phantasie das erstwesentliche aller geistigen Vermögen für den

Künstler sei; dies sei vielmehr die Vernunft und der Verstand. Der Phantasie falle wesentlich nur die Individualisirung des Kunstwerks zu. Auch für die Gliederung der Kunstwelt ist erster Eintheilungsgrund die Hinsicht auf das Wesen, woran das Schöne erscheint. Entweder sei dieses Wesen selbst als ganzes Wesen das Kunstwerk (wie z. B. der Mensch „sich selbst in Schönheit ausbildet") oder es sei nicht ein an sich selbst lebendes Wesen, sondern diene blos als Träger und Medium, welches wieder ein lebendes Wesen (der Leib des Tänzers z. B. vermittelt die Schönheit in ihrer objectiven Würde) oder ein lebloses sein könne. Als Schönkünste im engeren Sinn erscheinen: Dichtkunst, Tonkunst, Malerei, Plastik, mimische Kunst (Kunst der schönen Stellungen und Geberden), Tanzkunst, dramatische oder Schauspielkunst. Als zusammenfassende Vereinigung aller darstellenden Künste sei die Oper in gewissem Sinne das höchste Kunstwerk, wogegen freilich das gar nicht zur Aufführung bestimmte dramatische Gedicht den fesselosesten Flug im ganzen Reiche der Schönheit nehmen könne.

Ein weiterer Abschnitt behandelt innere, durch alle besonderen Künste sich hindurchziehende Verschiedenheiten der Schönkunst, wie des Tragischen und Komischen, Naiven und Sentimentalen, des Stils, der Manier u. dgl. Als Beispiel mag die Bestimmung des Komischen hier Platz finden: „in dem komischen Verhältnisse ist ein Nichts, welches ein Etwas scheint, in seiner Nichtigkeit dargestellt".

Den Schluss bildet die nur skizzirte besondere Kunstlehre. Interessant ist ein der Poetik vorangeschickter Abschnitt über die Sprache als Organ der Poesie. Wie die systematische Ausführung der drei obersten Dichtungsgattungen sich gestalten würde, lässt sich aus der vorliegenden kurzen Charakteristik entnehmen, welche z. B. für das epische Gedicht nach den 3 Eintheilungsgründen: 1) nach dem Lebensverhältniss (tragisch, komisch u. s. f.), 2) nach dem Stil, 3) nach den Lebensaltern (antik, romantisch, modern) 10 Arten gewinnt, die weiter durch Kreuzung der Eintheilungsgründe zu 36 untergeordneten Kunstarten der epischen Dichtung sich verzweigen sollen.

Diese Vorlesungen liefern eine wesentliche Ergänzung des „Gliedbaues" der Krause'schen „Wesenwissenschaften", und ist ihre Herausgabe daher ein Verdienst, dessen Bedeutung sich nach dem Werthe richtet, den man glauben kann dem System Krause's zuschreiben zu müssen. Freilich, auch wer, wie die Herausgeber, „von der ewigen Wahrheit des von Krause entdeckten und verkündeten Wesenheitgliedbaues" überzeugt ist, kann wohl schwerlich glauben, dass in diesen Vorlesungen die Probleme der Aesthetik wissenschaftlich endgiltig bewältigt sind.

Würzburg. Dr. Neudecker.

Grundlegung der reinen Logik. Von *Dr. Georg Neudecker*, Privatdocent an der Universität Würzburg. Ein Beitrag zur Lösung der logischen Frage. Würzburg, Stuber, 1882. (IV u. 80 S.) 8°.

Erstaunlich ist die Verachtung, mit welcher ein philosophischer Nachwuchs auf die Leistungen der grossen Systematiker nach Kant herabzublicken pflegt; weniger erstaunlich die Unbekanntschaft mit den Versuchen solcher Denker, welche die Einseitigkeiten der kantischen und nachkantischen Philosophie in eine vermittelnde Weltanschauung aufzulösen strebten. Zu Versuchen dieser Art gehört die Lehre von M. Deutinger. Zwar hat ihm Kastner ein ehrenvolles Denkmal gesetzt, doch muss ihn Neudecker, der ebenfalls von ihm ausgegangen ist und in vorliegender Schrift wiederholt dorthin zurückweist (S. 44, 45, 47, 62. 72), den „vergessenen" Deutinger nennen.

Durch seine erkenntnisstheoretischen Untersuchungen zunächst ist Neudecker seit seiner Erstlingsschrift von 1873 den Fachmännern vortheilhaft bekannt. Jetzt bietet er eine wegen ihres Standpunktes, ihres Princips, der konsequenten Entwicklung und der lichtvollen Ausführung schätzenswerthe „Grundlegung der reinen Logik" dar. Auf dem Boden der Erkenntnisslehre will er die Logik erbaut und vor allem die Erhebung vom bloss Psychologischen zum Logischen aufgeklärt wissen. Das Wesen des Denkens (S. 7 bis 24) findet er im Ich, dem Anfang des Wissens, wo Denken und Sein in einander übergeht. Im Zusammenhang des vorstellbaren Inhalts mit dem Ich erkennt er dann die Denkgesetzlichkeit, von welcher ein zweiter Abschnitt handelt (S. 24 bis 46). Drei Denkgesetze gibt es und nur „die Dreizahl von Gesetzen ist discutabel." Die herkömmliche Formel des ersten Denkgesetzes (A ist A) gilt ihm für abstrahirt von dem was wir lebendig sind: zwei wie ja und nein zusammengehörige Verhältnisse liegen in ihm, so dass jeder Gegenstand nicht nur als er selbst, sondern auch als nicht ein anderer zu erfassen ist. Das zweite Denkgesetz von Grund und Folge bestimmt, „was gedacht werden muss" weil ein Nichtdenken desselben das Denken aufheben würde; es geht hervor aus dem nothwendigen Zusammenhang des Denkens mit dem Sein. Ein drittes Denkgesetz entspricht der vermittelten Einheit des Erkenntnissgrundes und des Seinsgrundes, das Denkbare mit dem inhaltlich Nothwendigen verbindend und allseitig den Gedanken bestimmend. Die specifisch logischen Denkformen endlich, worauf der letzte Abschnitt sich bezieht (46 bis 80) sind Begriff, Urtheil und Schluss. Den Schluss zu entwickeln verhinderten den V. äussere Umstände; nur Begriff und Urtheil wird daher behandelt. Den Begriff fasst er als die Einheit von Vorstellbarem und Nichtvorstellbarem, von relativ Besonderem und relativ Allgemeinem, welches letztere „hervorbricht aus dem im Ich liegenden, ahnungsweisen Gewahrwerden des wahrhaft Seienden"; dem ersten Denkgesetz gemäss ergibt sich Subordination der Begriffe, dem zweiten gemäss Coordination, gemäss dem dritten entsteht die doppelseitig bestimmte Einheit der Begriffsform. Das Urtheil aber, unterschieden von der blossen Behauptung, setzt durch eine verbindende Copula zwei Begriffe in ein denkgesetzliches Verhältniss; seine

Formen sind das disjunktive, das hypothetische und aus der Wechselwirkung von Disjunktion und Hypothese erfolgend das kategorische d. h. das allgemein und besonders bejahende und verneinende Urtheil.

Mit dem V. können wir uns nur einverstanden erklären, wenn er aus erkenntnisstheoretischer Grundlage eine reine Logik heraus zu arbeiten unternimmt; wir stimmen ihm zu, wenn er die Logik aus den Vorhöfen, in welchen die empirische Psychologie sich umhertreibt, an ihren eigenen Heerd führen will und, um mit J. J. Hoppe zu sprechen, die „persönliche Denkthätigkeit" ihr zuweist; wir begrüssen es freudig, wenn er das specifisch logische Denken vom übrigen Denken zu unterscheiden strebt; er hat unseren Beifall, wenn er in der Wechselwirkung der Principien die einzelnen Denkformen sich entwickeln lässt; es ist auch unsere Ansicht, dass die Denkgesetze, wie übrigens Ulrici längst dargethan hat, als Denkakte zu fassen sind. In alledem folgen wir dem V. gerne. Aber unsere Wege scheiden sich bei anderen Fragen. Das Schema, welches den Constructionen des V. zu Grunde liegt (Subjekt, Objekt, Subjekt-Objekt), genügt uns schon deshalb nicht, weil der zu vermittelnde Gegensatz von Subjekt und Objekt nicht etwas Ursprüngliches ist, sondern seinerseits eine Entwicklung voraussetzt, durch welche erst Subjekt und Objekt sich scheiden, und weil der Entwicklung selbst ein Zustand der Involution vorhergeht; kurz, es ist das Kategoriensystem, welches uns von vorneherein eine andere Gliederung der Logik vorschreibt. Dazu genügt uns nicht derjenige Unterschied, welchen der V. zwischen Vorstellung und Begriff, zwischen Vorstellen und logischem Denken findet; der Charakter des „ganz Bestimmten" (J. 50), der dem Vorstellbaren eigen sein soll, tritt nothwendig erst mit dem logischen Denken hervor, das Moment der Allgemeinheit hinwieder eignet nicht erst dem Begriff, sondern faktisch schon der Vorstellung; auch können wir uns nicht überzeugen, dass der Begriff vor dem Urtheile vorhanden ist, sondern finden, dass er nur in und mit dem Urtheil sich ergibt. Die Akte, welche der V. als logisch bezeichnet, mögen ja diesen Namen verdienen, dagegen kennen wir Urtheilsformen, welche der V. vom Umkreis des specifisch Logischen nach unserer Auffassung mit Unrecht ausschliesst. Für eine Wissenschaft vom Denken ist, wie wir immer schon ausgesprochen haben, in erster Linie erforderlich die Unterscheidung des Denkens von der bildenden Thätigkeit, und es dient uns nur aufs neue zur Bestätigung, dass H. Taine in seinem Buche vom Verstand das „Bild" als Gegenstand des Denkens in den Vordergrund rückt; das vom Bilde unterschiedene Denken ist dann in sich selbst und hiebei das vorstellende Denken vom logischen Denken, welches daher seine specifischen Grundgesetze hat, zu unterscheiden. Ohne solche Unterscheidungen wird das Denken seiner selbst nicht mächtig. Allein diese und ähnliche Differenzen, wenn sie auch mit tiefgreifenden Differenzen in der psychologischen und metaphysischen Grundanschauung zusammenhängen, sollen uns nicht abhalten, das Anziehende und Anregende dankend anzuerkennen, welches die „Grundlegung" des V. dem Leser reichlich entgegenbringt.

Erlangen. Rabus.

Materialismus und Monismus. Aus der philosophischen Bewegung der Gegenwart. Oeffentlicher Vortrag von Dr. *J. Bergmann*, ordentlicher Professor der Philosophie an der Universität Marburg. Heidelberg. C. Winter. 1882. (Sammlung von Vorträgen, herausgegeben von W. Frommel und Fr. Pfaff. VIII, 1.)

In musterhaft klarer und gemeinverständlicher Weise, dabei vom Standpunkt wissenschaftlicher Kritik aus gibt der Verfasser in diesem Vortrag Rechenschaft über Entstehung und Wesen dessen, was sich heutzutage Monismus zu nennen pflegt. Um dessen specifische Beziehung zum älteren Materialismus nachzuweisen, beginnt er damit, diesen zu schildern und zeigt, wie die Erkenntniss der Unzulänglichkeit und der Widersprüche der eigentlich materialistischen Lehre über diese hinausgeführt habe, bis man, sofern man doch noch immer von der alten Grunddoktrin der alleinigen Realität der Materie nicht loskam, beim sog. Monismus anlangte. Denn auch diesem gilt die Materie in der That noch als das allein und wahrhaft Seiende, er stellt aber einen neuen Begriff der Materie in sofern auf, „als er im Unterschiede von dem streng materialistischen, das Bewusstsein als eine Eigenschaft der materiellen Dinge zu denken gestattet und zugleich dem Bedürfniss der Vernunft, die Welt als eine wirkliche und lebendige Einheit zu denken, entgegenkommen soll." „Der Name Monismus, Einheitslehre, lässt sich hiernach aus zwei Gründen rechtfertigen, einmal weil die ihn tragende Lehre der Materie kein Zweites gegenüberstellt, welches Princip des Bewusstseins sei, keinen Geist und keine Seele, sodann, weil sie die gesammte Materie in ihrer unendlichen Zertheilung doch als ein Eins, ein *μόνον*, fasst."

Drei charakteristische Züge hebt der Verfasser an dieser Weltanschauung hervor, indem er freilich hinzufügt, dass sich eine bestimmte Grenzlinie zwischen ihm und dem Materialismus nicht überall ziehen lasse und die verschiedenen Vertreter des Monismus auch unter sich keineswegs eines Sinnes seien.

Den ersten Charakterzug findet er in der Abneigung der Monisten gegen die fundamentalen philosophischen Untersuchungen, welche aller Naturphilosophie und aller Psychologie vorausgehen müssen, die einer kritischen Erkenntnisstheorie. Sodann das Festhalten des Monismus — in Uebereinstimmung mit Spinoza, im Gegensatz zu Schelling, Hegel und Schopenhauer — an dem Gedanken des Naturmechanismus. Und drittens die Annahme der (darwinistischen) Descendenzlehre, der zufolge sich das geistige Leben aus blosser Naturnothwendigkeit zu immer höherer und vollkommenerer Ausgestaltung entwickelt habe und zu entwickeln fortfahre. Darin, so schliesst B. seinen Vortrag, habe der Monismus dem Materialismus gegenüber einen Fortschritt gemacht, dass er das Geistige dem Materiellen gegenüber in seiner Eigenthümlichkeit und höheren Qualität mehr anzuerkennen begonnen habe, indem er der Materie selbst die Keime des Geistigen beizulegen pflege; aber dieser Gewinn würde doch gering anzuschlagen sein, wenn der Prozess sich nicht fortsetzte und der immer noch materialistische Monismus mit Abstreifung des Princips der

mechanischen Naturnothwendigkeit als des alleinigen Princips der Entwicklung sich nicht von seiner Grundlage des Materialismus zu der von Leibniz begonnenen Ansicht spiritualistischer Monadologie wendete. Dem Gedanken gehöre die Zukunft, „dass die Materie gar nicht wirklich existirt, sondern nur die Art ist, wie ein Wirkliches sich unserer sinnlichen Auffassung darstellt, und dass wir dieses unsern Sinnen verborgene wirkliche Ansichseiende denken müssen als eine unendliche Vielheit nicht von Atomen, sondern von immateriellen, seelenartigen, unserm Ich analogen Wesen, die unter sich und mit den nicht aus ihnen resultirenden, sondern wie sie substantiellen Seelen der Thiere und der Menschen durch den von unserer Vernunft geforderten, aber deren Fassungskraft übersteigenden Grund alles Daseins zu einer einheitlichen Welt verbunden sind". Ref., der sich zu ganz derselben Ansicht bekennt, lebt mit dem Verfasser des Glaubens, dass sich dieselbe an der Hand fortgesetzter wissenschaftlicher Kritik sowohl der metaphysischen wie der naturwissenschaftlichen Hypothesen allmälig Bahn brechen werde. Bergmann's Vortrag ist selbst ein tüchtiger Beitrag zu dieser Kritik.

Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf von Immanuel Kant. Text der Ausgabe A (1795) unter Berücksichtigung des Manuscripts, der Ausgaben Aa (1795) und B (1796). Herausg. v. *Karl Kehrbach.* Leipzig, Phil. Reclam jun. (XXXII, 56 S.) 8.°

In derselben Weise, wie Kants Kritiken und andere Schriften desselben Philosophen, hat Dr. Kehrbach hier dessen „Zum ewigen Frieden" nach der Originalausgabe und mit Hülfe des in Dr. Reickes Besitz befindlichen Manuscripts herausgegeben, wobei denn auch die Varianten zweier anderer Ausgaben, besonders die der eigentlich zweiten Ausgabe vom Jahre 1796 angemerkt worden sind. Ausser diesem kritischen Apparat, der mit Genauigkeit und, wie es scheint, vollständig beigebracht wird, hat der Herausgeber eine längere Einleitung hinzugefügt, welche die Idee des ewigen Friedens erörtert und deren christlichen Character hervorhebt. Dabei wendet sich Dr. Kehrbach polemisch gegen Moltke's bekanntes Wort, dass der Krieg ein Element der von Gott eingesetzten Weltordnung sei. Hält man frühere Aeusserungen des berühmten Strategen mit dieser zusammen, so kann wohl nicht zweifelhaft sein, dass derselbe den Krieg nur in dem Sinn als zu „Gottes Ordnung" gehörig annimmt, als er in ihm ein nothwendig gewordenes Mittel der menschlichen Wohlfahrt erblickt. Wohl gemerkt: ein nothwendig gewordenes, nicht an sich nothwendiges Mittel. Denn wenn in der Menschheit nicht das Böse in seinen mannigfaltigen Erscheinungen eine so grosse Macht entfaltete, würde es auch nicht Krieg zu geben brauchen. Der Krieg — versteht sich der gerechte Krieg — ist im Völkerleben die Reaction des Rechts gegen das Unrecht, der Freiheit gegen die Unterdrückung, der Tugend gegen die Ruchlosigkeit, wie dies der letzte Krieg Deutschlands gegen Frankreich bewiesen hat, wo es leibliche und geistige Knechtschaft

zugleich abzuwehren galt, und der Krieg selbst uns als einen ungeahnten Lohn einen grossen national-politischen Fortschritt brachte. Das ist die von Kehrbach übersehene andere Seite der Sache, welche den christlichen Gedanken des ewigen, auf allgemeiner Bruderliebe der Menschen unter einander beruhenden Friedens nicht berührt und aufhebt; und dass der Krieg ein unter den — einmal gegebenen — menschlichen Verhältnissen nothwendiges Mittel des moralischen Fortschrittes und damit des allgemeinen Friedens selbst sei, hat Keiner besser gewusst und bestimmter ausgedrückt als grade Kant selbst, so z. B. in den Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (Satz VII), aber auch sonst noch öfter, wie namentlich in der Kritik der Urtheilskraft, in welcher Aeusserungen vorkommen, welche mit denen Moltke's sich nahezu decken.

Het Spiritisme, een zoogenoemd wetenschappelijk vraagstuk. Door Dr. *H. J. Betz.* 's Gravenhage, M. Nijhoff. 1882. (29 S.) 8°.

Auf Anlass einer im Haag über den Spiritismus gehaltenen Vorlesung, worin derselbe von einem Geistlichen, Herrn J. H. Gunning, vom christlichen Standpunkte aus besprochen wurde, erörtert in vorliegender Brochure Dr. Betz den Spiritismus und kommt zu dem Resultate, dass derselbe 1. als Geisterseherei ein Materialismus der gröbsten Art ist, obwohl er sich gegen den Materialismus richtet, 2. da er die Möglichkeit von Erscheinungen annimmt, welche mit den Naturgesetzen streiten, die Möglichkeit jedweder Wissenschaft aufhebt, obschon er sich selbst als Wissenschaft ausgibt und darüber klagt, nicht als Wissenschaft behandelt zu werden, 3. im Grunde doch nichts anderes thut, als was jeder Untersucher von Naturerscheinungen thut, obwohl er der Naturwissenschaft gegenüber zu stehen behauptet. Wenn auch die Spiritisten der Behauptung des Dr. Betz, dass ihre Denkweise den Gesetzen der formalen Logik zuwiderlaufe, widersprechen mögen, so bleibt doch so viel gewiss, dass, falls ihre Behauptung, die sog. spiritistischen Erscheinungen würden — mit Hülfe sog. Medien — von abgeschiedenen Geistern bewirkt, wahr ist, die Sicherheit des Erkennens und damit alle wissenschaftliche Erkenntniss aufgehoben wird. Kein besonnener Mensch wird aber an eine Wirksamkeit abgeschiedener Geister bei den sog. spiritistischen Erscheinungen eher glauben, als bis alle anderen Erklärungsmittel erschöpft sind. Letzteres ist nun beim Spiritismus um so weniger der Fall, als viele der sog. spiritistischen Erscheinungen unter Umständen auftreten, welche jede eigentliche Untersuchung von vorn herein ausschliessen — hinter Vorhängen, im Dunkeln u. s. w. vor sich gehen — und daher der Betrügerei und dem Schwindel Thor und Thüre öffnen. Zahlreiche spiritistische Erscheinungen sind denn auch schon als Betrügereien entlarvt worden. Ferner bieten die sog. Medien durch ihre Persönlichkeit, zumal sie die Sache in der Regel gewerbsmässig gegen Bezahlung treiben, nicht die nöthige Garantie, dass nicht dabei Selbstbetrug oder gar wissentliche Täuschung im Spiele sei. Endlich kann

es als Thatsache betrachtet werden, dass bei den spiritistischen Erscheinungen nichts Rechtes herauskommt, weder neue Entdeckungen noch praktische Hülfen. So ist es denn auch in den Augen kritischer Beobachter ein vergebliches Bemühen, die Unsterblichkeit der menschlichen Seele und das Vorhandensein einer Geisterwelt dadurch constatiren zu wollen. Die Art, wie sich die Spiritisten die Wirksamkeit der Geister denken, ist allerdings, wie Dr. Betz erklärt, eine grob materialistische, so dass man sagen kann, der Spiritismus sei ein vom Standpunkt des Materialismus unternommener und eben deswegen vergeblicher Versuch, sich über den Materialismus zu erheben oder anders ausgedrückt, er sei die Rache, welche der Spiritualismus an der materialistischen Denkweise der an den Spiritismus Gläubigen nimmt. Wie sich die Wunder des sog. thierischen Magnetismus allmälig durch nüchterne Untersuchung als hypnotische, d. h. pathologische aber naturgemässe Erscheinungen entpuppen, so dürfte dasjenige an dem Spiritismus, was nicht Betrügerei (Taschenspielerei, Aufschneiderei u. s. w.) ist, sich allmälig als unbewusste innere Thätigkeit resp. Kraftäusserung — versteht sich der Medien, nicht aber abgeschiedner Geister — ergeben. C. S.

Neu eingegangene Schriften.

Ferri, Louis, La psychologie de l'association depuis Hobbes jusqu'à nos jours.
Kirchner, Fr., Der Zweck des Daseins u. s. w. (D. Zeit- und Streitfragen XI, 161—176).
Kuenen, A., Volksreligion und Weltreligion (Fünf Hibbert-Vorlesungen).
Stöhr, Ad., Vom Geiste.
Betz, H. J., Spinoza en Kant.
Willy, Rud., Schopenhauer in seinem Verhältniss zu J. G. Fichte und Schelling.
Liebmann, O., Ueber Philosophische Tradition. Akad. Antrittsrede.
Commer, E., System der Philosophie. Abth. I.
Peters, C., Willenswelt und Weltwille.
Fechner, G. Th., Revision der Hauptpunkte der Psychophysik.
Grassman, Rob., Das Gebäude des Wissens. Bd. III. IV. Die Lebenslehre oder Biologie. 1. 2.
Lasswitz, K., Die Lehre Kants von der Idealität des Raumes und der Zeit.
Kern, H., Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien. Deutsch von Jacobi Bd. I.
Roch, G., Die Schrift Dionysius' des Grossen über die Natur. Leipzig, Inaug.-Diss. v. Georg Roch.
Preuss, W. H., Geist und Stoff.
Berger, M., Der Materialismus im Kampfe mit Spiritualismus und Idealismus.
Schubert, Theodor, Das Weltsystem nach den Forschungen von Th. Schubert.
Caspari, O., Hermann Lotze etc.
Cantoni, C., Emmanuele Kant. Vol. II, la filos. pratica.
Braig, C., Die Zukunftsreligion des Unbewussten und das Princip des Subjectivismus.
Jessen, E., Bemaerkninger om psychologiske Sporgsmaal,
Isenkrahe, C. R., Idealismus oder Realismus?

Oelzelt-Newin, Ant., Die Unlösbarkeit der ethischen Probleme.
Franke, J. H., Die Liebe als Weltprincip.
Lasson, A., Die Entwickelung des religiösen Bewusstseins der Menschheit nach E. v. Hartmann.
Cesca, Giov., Le teorie nativistiche e genetiche.
Adler, Helene, Religion und Moral.
Varnbüler, Th. v., Die Lehre vom Sein.
Trumpp, E, Die Religion der Sikhs.
Happel, Julius, Das Christenthum und die heutige vergleichende Religionsgeschichte.
Aristoteles sophistische Widerlegungen übers. u. erläutert von J. H. von Kirchmann, nebst Erläuterungen zu Aristoteles soph. Widerlegungen.

Bibliographie

von

Dr. F. Ascherson.

I. Zur Encyclopädie. Gesammelte Schriften. Bibliographie. Zeitschriften. Herbart, J. F., Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie, 5. Aufl. herausgegeben von G. Hartenstein. 2. Abdr. 8. Hamburg, Voss. n. 4 M. — Feuerbach's, L., sämmtliche Werke. 7. Bd. Das Wesen des Christenthums. 4. Aufl. 8. Leipzig, O. Wigand. 6. M. 75 Pf. — Liebmann, O., die philosophische Tradition. Antrittsrede. 8. Strassburg, Trübner. n. 1. M. — Commer, E., System der Philosophie. 1. Abth. 8. Münster, Nasse'sche Verlagshuchhandlung. — Smith, F., philosophie, droit morale. Détermination par la raison seule du fondement du droit et de la morale. 12. 3 fr. — Essays on philosophical criticism. Edited by A. Seth and R. B. Haldane. 8. London, Longmans and Co. 9 sh. — Tagliaferri, A., saggi di critica filosofica e religiosa. Firenze. 2 vol. 8. l. 10. — Tangermann, W„ das liberale Princip in seiner ethischen Bedeutung für Staat und Kirche. Wissenschaft und Leben. 2. Aufl. 8. Köln, Mayer. n. 4 M. — Vierteljahrs-Catalog aller in Deutschland erschienenen Werke aus dem Gebiete der Theologie und Philosophie. Jahrg. 1882. 4. Heft. October bis December. 8. Leipzig, Hinrichs'sche Buchh., Verlags-Conto. pro 10 Exempl. 1 M. 50 Pf. — Vorträge, philosophische, herausgegeben von der Philosophischen Gesellschaft zu Berlin. Neue Folge. 3. Heft. 8. Halle, Pfeffer. n. 1 M. 20 Pf. Inhalt: Die Entwickelung des religiösen Bewusstseins der Menschheit nach E. v. Hartmann. Von A. Lasson. [S. ob. Bd. XVIII S. 504 f.] — Zeitschrift für exacte Philosophie im Sinne des neuern philosophischen Realismus. Herausgegeben von Th. Allike und O. Flügel. 12. Bd. 1. Heft. 8. Langensalza, Beyer und Söhne. n. 2 M.

II. Zur Geschichte der Philosophie. Courtnay, studies in philosophy: ancient and modern. London, Rivington. 12 sh. On ancient idealism, hindooism, bishop Berkeley, Kant, philosophy of Religion etc. — Deussen, P., das System d. Vedânta nach den Brahma-Sûtra's d. Bâdarâyana und dem Commentare d. Çañkara über dieselben als e. Compendium der Dogmatik des Brahmanismus vom Standpunkte d. Gañkara aus dargestellt. 8. Leipzig, Brockhaus. n. 12 M. — Benn, A. W., the Greek philosophers. 2 Vols. 8. London, Paul, Trench and Co 28 sh. — Breton, G., Essai sur la poésie philosophique en Grèce. 8. Paris, Hachette u. Co. 5 fr. — Platons Vertheidigungsrede des Sokrates und Kriton. Für den Schulgebrauch erklärt von H. Bertram. 8. Gotha, F. A. Perthes. n. 1 M. — Dupuis, F., le nombre géométrique de

Platon. Seconde interprétation. 8. 1 fr. — Bibliothek, philosophische. Heft 310—312. 8. Heidelberg, Weiss' Verlag. à n. 50 Pf. Inhalt: 310. 311. Aristoteles' sophistische Widerlegungen. Uebersetzt und erläutert von J. H. v. Kirchmann. — 312. Erläuterungen dazu von J. H. von Kirchmann. [S. ob. S. 120.] — Aristoteles, Organon. Uebersetzt und erläutert von J. H. v. Kirchmann. 8. Heidelberg, G. Weiss, Verlags-Conto. n. 6 M. — Von Kirchmann, J. H., Erläuterungen zu dem Organon des Aristoteles. 8. Heidelberg, G. Weiss, Verlags-Conto. n. 6 M. — Aristotile. Etica o dei morali, a Nicomaco libro I. tradotto e commentato da E. F. Napoli. 16. L. 2. — Brentano, F., offener Brief an Herrn Prof. Dr. Ed. Zeller aus Anlass seiner Schrift über die Lehre des Aristoteles von der Ewigkeit des Geistes. 8. Leipzig, Duncker und Humblot. n. 1 M. — Rule, M., Life and times of St. Anselm. 2 vols. 8. London, Paul, Trench and Co. 32 sh. — Bourgognoni, D., le dottrine filosofiche di San Bonaventura. 8. Bologna, Tip. Arcivescovile. 3 l, 50 c. — de Spinoza, B., Ethique. 2. Partie: De la nature et de l'origine de l'âme. 8. Paris, Hachette et Co. 5 fr. — Martineau, a study of Spinoza. With a portrait. cr. 8 6s. — Graham, H. G. Rousseau. 12. London, Blackwood and sons. 2 sh. 6 d. — Lasswitz, K., die Lehre Kant's von der Idealität des Raumes und der Zeit im Zusammenhange mit seiner Kritik des Erkennens allgemeinverständlich dargestellt. 8. Berlin, Weidmann'sche Buchhandlung. n. 6 M. — Cesca, l'evoluzionismo di Erberto Spencer: esposizione critica. Verona, Drucker e Tedeschi. L. 2,50. — Guthrie, M., on Mr. Spencer's unification of knowledge. 8. 12 s. 6 d. — Fontana, G., la filosofie e la coltura italiana nel moderno evo. Milano. 16. l. 4. — Cornoldi, il rosminianismo, sintesi del' ontologismo e del panteismo, libr. tre. Roma, libr. di Roma. 5 l.

III. **Zur philosophischen Weltanschauung.** Berger, M., der Materialismus im Kampfe mit dem Spiritualismus und Idealismus. 8. Triest, Dase. n. 6 M. — Caro, E., Littré et la positivisme. 18. Paris, Hachette et Co. 3 fr. 50 c. — Adeadato di San Giuseppe, Confutazione dello spiritismo coss detto cristiano. 8. Roma, Tip. Tiberina. 3 l. — Meijer, L. C., Spiritisme en christendom. 8. Helder, De Boer. 1 fl. 50 c. — Du Gont d'Albert, le grand philosophe des temps modernes. Paris, Téqui.

IV. **Zur Logik und Erkenntnisslehre.** Pieralisi, W., institutones logicae et metaphysicae. 16. Pisami, Tip. Federici. 5 l. — Macmillan, R., questions and answers on elementary logic. New edition. Tip. 2 s. sewed. — von Varnbühler, Th., die Lehre vom Sein. 8. Leipzig, Freytag. n. 2 M.

V. **Zur Naturphilosophie.** Stutz, U., die natürliche Schöpfungsgeschichte im Vergleich mit der biblischen. (Sammlung von Vorträgen. Herausgegeben von W. Frommel und F. Pfaff. 9. Bd. Heft 1.) 8. Heidelberg, C. Winter's Universitäts-Buchhandlung. n. 60 M.

VI. **Zur Ethik, Culturgeschichte und Rechtsphilosophie.** Zeller, E., über Begriff und Begründung der sittlichen Gesetze. 4. Berlin, Dümmlers Verlagsbuchhandlung. n. 1 M. 50 Pf. — Valdarnini, A., Filosofia morale e sociale, 8. Florenz, Cellini et Co. 3 l. — Barlow, J. W., the ultimatum of pessimism: an ethical study. 8. 6 s. — Martha, C., Études morales sur l'antiquité. 18. Paris, Hachette et Co. 3 fr. 50 c. — Vallier, C. A., de l'intention morale. 8. Paris, Baillière et Co. 3 fr. 50 c. — Wyss, F., elementarer Moral-Unterricht für Schulen und Familien. Nach dem Englischen bearbeitet. 8. Bern, Dalp'sche Buchhandlung. n. 1 M. — von Hellwald. F., Kulturgeschichte in ihrer natürlichen Entwickelung bis zur Gegenwart. 3. Aufl. Lief. 1. 8. Augsburg, Lampart u. Co. n. 1 M. — Amos, S., the

science of politics. 8. London, Paul, Trench u. Co. 5 sh. — Ferri, L., la psychologie de l'association depuis Hobbes jusqu' à nos jours. 8. Paris, Baillière et Co. 7 fr. 50 c. — Kleinwächter, F., die Nationalökonomie als Wissenschaft und ihre Stellung zu den übrigen Disciplinen. (Sammlung gemeinverständlicher wissenschaftlicher Vorträge. Herausgegeben von R. Virchow und F. v. Holtzendorff. Heft 408.) Berlin, Habel. Subscriptionspreis n. 50 Pf Einzelpreis n. 80 Pf. — Quiñones, U. R., filosofia de la caridad. 4. Alicante, Rens. 12 r.

VII. Zur Anthropologie und Psychologie. Dessaignes, J. P., études de l'homme moral, fondées sur les rapports de ses facultés avec son organisation. 3 vol. gr. 8. 24 fr. (Publication posthume, faite par la famille de l'auteur. — Rolland, C., Esprit et matière. 12. Brüssel, Lebègne et Co. Cart. 2 fr. 50 c. — Delboeuf, J., Elements de psychophysique générale et spéciale. 18. Paris, Baillière u. Co. 3 fr. 50 c. — Cocker's, B. F., the students handbook of philosophy. Psychology. 8. 6 s. 6 d. — Jeanmaire, C., l'idée de la personnalité dans la psychologie moderne. 8. Paris, Baillière et Co. 5 fr. — Denti, F., la gimnastica della intelligenza. 16. Mailand, Treviatini. 1 l. 50 c. — Buccola, G, la dottrina dell' eredità e i fenomeni psicologici. 2a ediz. rived. Palermo. 16. L. 2,50. — Sully, J., les illusions des sens et de l'esprit. 8. Cart. 6 fr. — Bonnet, H., Philosophie et physiologie cliniques de l'aliénation mentale. 8. 3 fr. 50.

VIII. Zur Religionsphilosophie. Braig, C., die Zukunftsreligion des Unbewussten und das Princip des Subjectivismus. Ein apologetischer Versuch. 8. Freiburg i. Br., Herder'sche Verlagsh. n. 6 M. — Kuenen, A., Volksreligion und Weltreligion. 5 Hibbert-Vorlesungen. 8. Berlin, G. Reimer. n. 5 M. — Chastaud, G., l'idée de Dieu dans la philosophie spiritualiste contemporaine. 8. 2 fr. — Natur und Offenbarung, 29. Bd. 12 Hefte. 1. Heft. 8. Münster, Aschendorff'sche Buchhandlung. pro cplt. n. 8 M. — Beyschlag, W., der Altkatholicismus. Eine Denk- und Schutzschrift an das evangelische Deutschland. 8. Halle, Strien, Verlag. n. 1 M. — 2. Aufl. 8. Ebda. n. 1 M. — Schneider, M. C., Natur, Vernunft, Gott. Abhandlung über die natürliche Erkenntniss Gottes, nach der Lehre des heiligen Thomas von Aquin dargestellt. 8. Regensburg, Manz. n. 5 M.

IX. Zur Aesthetik. Brillat Savarin, physiologie du goût. 16. Paris, Denin. 1 fr. — Hamilton, W., the aesthetic movement in England. 8. 2 s 6 d. — von Wolzogen, H., Richard Wagner und die deutsche Kultur. Ein Vortrag. 8. Leipzig, Schloemp. n. 1 M.

X. Zur Pädagogik. Vierteljahrs-Catalog aller in Deutschland erschienenen Werke aus dem Gebiete der Pädagogik. Jahrg. 1882. 4. Heft October bis December. Leipzig, Hinrichs'sche Buchh., Verlags-Conto. pro 10 Expl. n. 2 M. 80 Pf. — Encyklopädie des gesammten Erziehungs- und Unterrichtswesens. Herausgegeben von K. A. Schmid. 5. Bd. 2. Abth. 2. Aufl. 8. Leipzig, Fues' Verlag. n 6 M. [S. ob. Bd. XVIII S. 507.] — Herrmann's, F., allgemeine Erziehungs- und Unterrichtslehre. Neu bearbeitet von F. Wiedemann. 6. Aufl. 8. Prag, Fuchs Verlag. n. 2 M. 40 Pf — Largiadèr, A. Ph., Handbuch der Pädagogik. 1. T. 3. Lief. 8. Zürich, Schulthess. n. 1 M. 20 Pf. 1. Th. cpl. n. 2 M. 50 Pf. (S. ob. S. 123.) — Lindner, G. A., encyklopädisches Handbuch der Erziehungskunde mit besonderer Berücksichtigung des Volksschulwesens. Heft 15. u. 16. 8. Wien, Pichlers Wittwe und Sohn. (S. ob. S. 123.) à n. 80 Pf. — Anzeiger für die neueste pädagogische Literatur. Herausgegeben von H. E. Stötzner. 12. Jahrg. 1883. Nr. 1. 4. Leipzig, Klinkhardt. Halbjährlich n. 1 M. — Anzeiger, pädagogischer und Lehrerfamilienblatt. 13. Jahrg. 1883. Nr. 1. Fol. Berlin, Schwartz'sche Buchh. pro cplt. n. 1 M. — Blätter, christlich-päda-

gogische, für die österreichisch-ungarische Monarchie. Red. J. Panholzer. 6. Jahrg. 1883. Nr. 1. 8. Wien, Steckler. pro cplt. baar 4 M. — Blätter, deutsche, für erziehenden Unterricht. Herausgegeben von F. Mann. 10. Jahrg. 1883. (52 Nrn.) Nr. 1. 4. Langensalza, Beyer und Söhne. pro cplt. n. 1 M. 60 Pf. — Blätter, pädagogische, für Lehrerbildung und Lehrerbildungsanstalten. Herausgegeben von C. Kehr. 1883. Nr. 1. 8. Gotha, Thienemann, n. 2 M. — Blätter, neue, aus Süddeutschland für Erziehung und Unterricht. Herausgegeben von C. Burk und G. Pfisterer. 12. Jahrg. 1883. (4 Hefte.) 1. Heft. 8. Stuttgart, Belser'sche Verlagsbuchhandlung. pro cplt. n. 4 M. 50 Pf. — Blätter, rheinische, für Erziehung und Unterricht. Begründet von A. Diesterweg, fortgeführt von W. Lange. Jahrg. 1883. 1. Heft. 8. Frankfurt a. M., Diesterweg. pro cplt. n. 8 M. — Bürgerschule, die. Eine pädagogisch-didaktische Zeitschrift. Red. von J. G. Rothaug. 8. Jahrg. 1883. Nr. 1. 8. Wien, Sallmayer'sche Buchhandl. pro cplt. baar 6 M. — Central-blatt für die gesammte Unterrichts-Verwaltung in Preussen. Jahrg. 1883. (12 Hefte.) 8. Berlin, Besser'sche Buchh. pro cplt. n. 7 M. — Cornelia, Zeitschrift für häusliche Erziehung. Herausgegeben von C. Pilz. 39. Bd. 1. Heft. 8. Leipzig, Kempe. pro cplt. 2 M. 25 Pf. — Erziehung, die, der Gegenwart. Neue Folge. Red. G. Wittmer. 11. Jahrg. 1883. (12 Nrn.) Nr. 1. 8. Cassel, Wigand. pro cplt. n. 4 M. — Haus und Schule. Pädagogisches Zeitblatt. Herausgegeben von G. Spicker. 14. Jahrg. 1883. (52 Nrn.) Nr. 1. 4. Hannover, Meyer. Halbjährlich n. 2 M. 50 Pf. — Jahrbuch des Vereins für wissenschaftliche Pädagogik. 14. Jahrg. 1882. Erläuterungen dazu. Begründet von T. Ziller. Herausgegeben von Th. Vogt. 8. Leipzig, Veit und Co. n. 1 M. — Jahrbücher, neue, für Philologie und Pädagogik. Herausgegeben von A. Fleckeisen und H. Masius. 127 u. 128. Bd. Jahrg. 1883. (12 Hefte.) 1. Heft. 8. Leipzig, Teubner. pro cplt. n. 30 M. — Kirchen- und Schulblatt in Verbindung. Herausgegeben von E. B. Hesse und Th. Leidenfrost. 32. Jahrg. 1883. Nr. 1. 8. Weimar, Böhlau. pro cplt. n. 4 M. — Kirchen- und Schulblatt, sächsisches. Red. Schenkel. Jahrg. 1883. Nr. 1. 4. Leipzig, Dörffling und Franke. Halbjährl. n. 3 M. — Lehrerzeitung, allgemeine deutsche. Red. M. Kleinert. Jahrg. 1883. Leipzig, Klinkhardt. Halbjährlich n. 4 M. — Lehrer-Zeitung, bayerische. Herausgegeben von F. W. Pfeiffer. Jahrg. 1883. Nr. 1. 4. Fürth, Kühl. Halbjährlich n. 2 M. 50 Pf. — Lehrer-Zeitung, schweizerische. Organ des schweizerischen Lehrervereins. 28. Jahrg. 1883. (52 Nrn.) Nr. 1. 4. Frauenfeld, Huber. pro cplt. n. 4 M. — Literaturblatt für katholische Erzieher. 14. Jahrg. 1883. (12 Nrn.) Nr. 1. 4. Donauwörth, Buchhandlung des katholischen Erziehungsvereins. Halbjährlich pro cplt. 2 M. — Magazin für Lehr- und Lernmittel aller Länder. Herausgegeben von C. Schröder. 7. Jahrg. 1883. Nr. 1. 4. Leipzig, Dietz und Zieger. Halbjährlich n. 2 M. — Monatsblatt des liberalen Schulvereins Rheinlands und Westfalens. Herausgegeben von J. B. Meyer. 1. Jahrg. 1883. Nr. 1. 8. Bonn, Strauss' Verlag. pro cplt. n. 3 M. — Monika, Zeitschrift für häusliche Erziehung. Red. L. Auen. 15. Jahrg. 1883. (52 Nrn.) Nr. 1. 8. Donauwörth, Buchhandlung des katholischen Erziehungsvereins. Halbjährlich n. 1 M. — Oesterreichs Neuschule. Zeitschrift für den heimischen Lehrerstand. Red. von J. Umlauft. 3. Jahrg. 1883. Nr. 1. 8. Wien, Sallmayer'sche Buchhandlung. pro cplt. n. 8 M. — Reform, pädagogische. Red. von H. Köhncke. 7. Jahrg. 1883. Nr. 1. Fol. Hamburg, Boysen. Vierteljährlich n. 1 M. 50 Pf. — Schul-Anzeiger für Mittelfranken. Jahrg. 1883. (12 Nrn.) Nr. 1. 8. Nürnberg, Kern'sche Buchhandlung. pro cplt. baar 2 M. — Schul-Anzeiger für Oberfranken. Red. G. H. Bock. 8. Jahrg. 1883. Nr. 1. Bayreuth, Giessel. pro cplt. n. 2 M. — Schularchiv, schweizerisches. Organ der schwei-

zerischen Schulausstellung in Zürich. Red. O. Hunziker und A. Keller. 4. Bd. 1883. (12 Nrn.) Nr. 1. 8. Zürich, Orell, Füssli und Co., Verlag pro cplt. 2 M. — Schulblatt, evangelisches, und deutsche Schulzeitung. Herausgegeben von F. W. Dörpfeld. 27. Bd. 1883. (18 Hefte.) 1. Heft. 8. Gütersloh, Bertelsmann. pro cplt. n. 6 M. — Schulblatt, katholisches. 29. Jahrg. 1883. (8 Hefte.) 1. Heft. 8. Ober-Glogau, Handel. pro cplt. n. 3 M. — Schulblatt, ostfriesisches. Red. v. van der Laan. 13. Jahrg. 1883. (12 Nrn.) Nr. 1. 8. Emden, Haynel. pro cplt. n. 2 M. — Schulblatt, preussisches. 5. Jahrg. 1883. (52 Nrn.) Nr. 1. 4. Danzig. Axt. Vierteljährlich baar 1 M. — Schulblatt der Provinz Sachsen. Herausgegeben von E. Lausch und E. Wiessner, Jahrg. 1883. (24 Nrn.) Nr. 1. 4. Quedlinburg, Hoch. Vierteljährlich n. 1 M. 15 Pf. — Schulbote, der christliche. Herausgegeben von C. Leimbach. 21. Jahrg. 1883. Nr. 1. 8. Leipzig, Böhme. Vierteljährlich n 1 M. 50 Pf. — Schulbote für Hessen. Organ des hessischen Landeslehrer-Vereins und der Ludwig- und Alicestiftung. Red. J. Schmidt, 24. Jahrg. 1883. (24 Nrn.) Nr. 1. 4. Giessen, Roth. Vierteljährlich n. 3 M. 60 Pf. — Schulbote, süddeutscher. Eine Zeitschrift für das deutsche Schulwesen. Red. F. Kübel. 47. Jahrg. 1883. Nr. 1. 4. Stuttgart, J. F. Steinkopf. pro cpl. n. 4 M. — Schul- und Kirchenbote. Herausg. F. Obert. 18. Jahrg. 1883. (12 Nrn.) Nr. 1. 8. Hermannstadt, Filtsch'sche Buchh. pro cplt. baar 5 M. 50 Pf. — Schulfreund, der. Eine Quartalschrift zur Förderung des Elementarschulwesens und der Jugenderziehung, herausgegeben von J. H. Schmitz. 39. Jahrg. 1883. 1. Hft. 8. Trier, Lintz'sche Buchh., Verlags-Conto. pro cplt. n. 3 M. — Schulgesetz-Sammlung, deutsche. Red. von F. E. Keller. 12. Jahrg. 1883. Nr. 1. 4. Berlin, Keller. Vierteljährlich n. 2 M. 25 Pf. — Schulmann, der deutsche. Red. von F. E. Keller. 6. Jahrg. 1883. Nr. 1. 4. Berlin, Keller. Vierteljährlich n. 1 M. 50 Pf. — Schulmann, der praktische. Archiv für Materialien zum Unterricht in der Real-, Bürger- und Volksschule. Herausgegeben von A. Richter. 32. Bd. 1. Heft. 8. Leipzig, Brandstetter. pro cplt. n. 10 M. — Schulmann, rheinischer. Evangelische Zeitschrift für Erziehung und Unterricht in Schule und Haus. Herausgegeben von G. Schumann und A. Bode. 1. Jahrg. 1883. (26 Nrn.) Nr. 1. 8. Neuwied, Heuser's Verlag. Vierteljährlich n. 1 M. 50 Pf. — Schulpraxis, deutsche, Wochenblatt für Praxis, Geschichte und Litteratur der Erziehung und des Unterrichts. 3. Jahrg. 1883. (52 Nrn.) Nr. 1. 4. Leipzig, Wunderlich. Vierteljährl. n. 1 M. 60 Pf. — Schulwochenblatt, württembergisches. Red. v. Burk. 35. Jahrg. 1883. (52 Nrn.) Nr. 1. 4. Stuttgart, Belser'sche Verlagshandl. pro cplt. n. 5 M. 20 Pf. — Schulzeitung, neue badische. Herausgegeben von A. Meuser. 7. Jahrg. 1883. (52 Nummern.) Nr. 1. 8. Mannheim, Bensheimer's Verlag. pro cplt. n. 5 M. 60 Pf. — Schulzeitung, deutsche. Red. von F. E. Keller. 13. Jahrg. 1883. Nr. 1. 4. Berlin, Keller. Vierteljährlich n. 1 M. 50 Pf. — Schulzeitung, freie deutsche. 17. Jahrg. 1883. (12 Nrn.) Nr. 1. Leipzig, Siegismund und Volkening. Vierteljährlich n. 1 M. 50 Pf. — Schulzeitung, neue deutsche. Red. Wonnberger. 13. Jahrg. 1883. (52 Nrn.) Nr. 1. Fol. Berlin, Schwartz'sche Buchh. Vierteljährlich n. 1 M. 50 Pf. — Schulzeitung, hannover'sche. Herausgegeben von H. Wanner. 18. Jahrg. 1883. (52 Nrn.) Nr. 1. 4. Hannover, Helwing'sche Verlagsbuchhandlung. Vierteljährlich n. 1 M. 50 Pf. — Schulzeitung, katholische. Red. M. Gebele. 16. Jahrg. 1883. (52 Nrn.) Nr. 1. 4. Donauwörth, Buchhandlung des katholischen Erziehungsvereins. Halbjährlich n. 3 M. — Schulzeitung, sächsische, Herausg. Berthelt, Heger, Lansky. Jahrg. 1883. Nr. 1. 4. Leipzig, Klinkhardt. Halbjährlich n. 4 M. — Schulzeitung, schlesische, Red. F. Töpler. 12. Jahrg. 1883. (52 Nrn.) Nr. 1. 4. Breslau, Priebatsch's Buchhand-

lung. Vierteljährlich n. 1 M. 50 Pf. — Schulzeitung, schleswig-holsteinische, eine pädagogische Wochenschrift. Red. von A. Stolley. 31. Jahrg. 1883. Nr. 1. 4. Flensburg, Westfalen. pro cplt. n. 6 M. — Studien, pädagogische. Neue Folge. Herausgegeben von W. Rein. Jahrg. 1883. (4 Hefte.) 1. Heft 8. Dresden, Bleyl und Kämmerer. pro cplt. n. 3 M. 60 Pf., einzeln à Heft n. 1 M. — Verordnungsblatt des grossherzoglichen Oberschulraths. Jahrg. 1883. Nr. 1. 4. Karlsruhe, Groos. pro cplt. n. 2 M. — Zeitschrift, katholische, für Erziehung und Unterricht. Herausgegeben von Velten. 32. Jahrg. 1883. Lief. 1. 8. Düsseldorf, Schwann'sche Verlagshandlung. pro cplt. n. 3 M. — Kehrein's, Ueberblick der Geschichte der Erziehung und des Unterrichts für Zöglinge der Lehrerseminare. Neu bearbeitet von J. Kayser. 7. Aufl. S. Paderborn, F. Schöningh. n. 2 M. 50 Pf. — Wendt, O., pädagogisches Repetitorium. Auszug aus der Geschichte der Pädagogik und Methodik mit Berücksichtigung der Jugendliteratur und Gesetzeskunde. 8. Bernburg, Bacmeister. n. 9 M. 40 Pf. — Vogel, A., die Pädagogik Johann Heinrich Pestalozzi's in wortgetreuen Auszügen aus seinen Werken. 2. Aufl. 8. Bernburg, Bacmeister. n. 1 M. 80 Pf. — Salzmann, Ch. G., Krebsbüchlein oder Anweisung zu einer unvernünftigen Erziehung der Kinder. Neue Ausgabe. 2. Aufl. 8. Leipzig, Dürr'sche Buchhandlung. n. 1 M. 50 Pf. — Siciliani, P., Rivoluzione e pedagogia moderna. 16. Turin, Camilla e Bertelero. 4 l. — Adler, H., Religion und Moral. Ein Beitrag zur Erziehungsfrage vom Standpunkte der Schopenhauer'schen Ethik. 8. Gotha, Stollberg'sche Verlagsbuchhandlung. n. 40 Pf. — Ahlburg, H., was versteht man unter Characterbildung und wie ist dieselbe seitens der Schule zu pflegen? 8. Jena, Neuenhahn. n. 2 M. — Del Pogetto, E. A., l'educazione secondo le attuali condizioni sociali. 16. Florenz, Tipografia della Gazzetta dei Tribunali. 1 l. 25 c. — Fertiault, Mme. J., Entre deux jeunes mères. Dialogues sur l'éducation. 18. Paris, Didier et Co. 3 fr. — Reglement für die Prüfungen der Candidaten des höheren Schulamts vom 12. Decbr. 1866, nebst der Prüfungsordnung für Volksschullehrer, Lehrer an Mittelstufen und Rectoren etc., sowie sämmtlichen Ergänzungsbestimmungen. 6. Aufl. 8. Berlin, C. Heymanns Verlag. n. 1 M. 20 Pf. — Verhandlungen der Commission zur Prüfung der Frage der Ueberbürdung der Schüler höherer Lehranstalten des Grossherzogthums. Berichte und Protokolle. 8. Darmstadt, Jonghaus'sche Hofbuchhandlung. n. 6 M. — Goldammer, H., das Buch vom Kinde. Das Kind in den drei ersten Lebensjahren. 8. Berlin, Habel. n. 6 M. — Zeitschrift für das Kindergartenwesen. Herausg. von Ph. Brunner, A. Fellner nnd A. S. Fischer. 2. Jahrg. 3883. (12 Nrn.) Nr. 1. 8, Wien. Graeser. pro cplt. n. 4 M. — Volks- und Mittelschulen, die, Oesterreich-Ungarns. Geschichte, Organisation und Statistik. (Aus „Schmid's Encyklopädie"). 8. Leipzig, Fues' Verlag. n. 4 M. — Volksschulbote, Hannoverscher. 28. Jahrg. 1883. (26 Nrn.) Nr. 1. 8. Hannover, Hahn'sche Buchhandlung. Vierteljährlich baar 70 Pf. — Volksschule, die. Eine pädagogische Monatsschrift. Red. von J. Ch. Laistner. Jahrg. 1883. (12 Hefte.) 1. Heft. 8. Stuttgart, Aue. pro cplt. 4 M. 80 Pf. — Volksschule, die. Pädagogisch-literarische Wochenschrift für den vaterländischen Lehrerstand. Red. v. A. Katschinka. 23. Jahrg. 1883. Nr. 1. 8. Wien, Graeser. pro cplt. n. 8 M. — Volksschule, die deutsche. Magazin für Praxis und Literatur der Erziehung und des Unterrichts. 14. Jahrg. 1883. (36 Nrn.) Nr. 1. 4. Leipzig, Siegismund und Volkening. Vierteljährlich n. 1 M. — Volksschule, elsass-lothringische. Herausgegeben von J. J. Alexandre. 8. Jahrg. 1883. (52 Nrn.) Nr. 1. 8. Strassburg, Trübner. pro cplt. n. 6 M. 50 Pf. — Volksschulfreund, der. Eine

Zeitschrift, herausgegeben von G. Müller. 47. Jahrg. 1883. (26 Nrn.) Nr. 1. 4. Königsberg i. Pr., Bon's Verlag. pro cplt. n. 2 M. — Zeitschrift für das höhere Unterrichtswesen Deutschlands. Red. H. A. Weiske. 12. Jahrg. 1883. (36 Nrn.) Nr. 1. 4. Leipzig, Siegismund und Volkening. Vierteljährlich n. 2 M. — Saegert, C., pädagogisch-didaktische Erläuterungen zur Frage des höheren Schulwesens. 8. Schleswig, Bergas. n. 1 M. 50 Pf. — Zeitschrift für das Gymnasialwesen. Herausgegeben von H. Kern und H. J. Müller. 37 Jahrg. 1883. (12 Hefte.) 1. Heft. 8. Berlin, Weidmann'sche Buchh. pro cplt. n. 20 M. — Zeitschrift für österreichische Gymnasien. Red. W. v. Hartel. K. Schenkl. 34. Jahrg. 1883. (12 Hefte) 1. Heft. 8. Wien, C. Gerolds Sohn. pro cplt. n. 24 M. — Blätter für das bayerische Gymnasialwesen, redigirt von A. Deuerling. 19. Bd. (10 Hefte.) 1. Heft. 8. München, Lindauer'sche Buchh. pro cplt. n, 6 M. — Central-Organ für die Interessen des Realschulwesens, herausgegeben von M. Strack. 11. Jahrg. 1883. 1. Heft. 8. Berlin, Friedberg und Mode. Halbjährlich n. 8 M. — Zeitschrift für das Realschulwesen. Herausgegeben von J. Kolbe, A. Bechtel und M. Kuhn, 8. Jahrg. 1883. 1. Heft. 8. Wien, Hölder. pro cplt. n. 14 M. — Bernard, E., les Dominicains dans l'université de Paris. 8. Paris, Baschet. 7 fr. 50 c. — Studenten-Zeitung. 3. Jahrg. 1883. (52 Nrn.) Nr. 1. Fol. Berlin, Schwartz'sche Buchh. Vierteljährlich n. 1 M. 20 Pf. — Bildungs-Verein, der. Centralblatt für das freie Fortbildungswesen in Deutschland. Begründet von F. Leibing. Red. J. Lippert. 18. Jahrg. 1883. Nr. 1. Fol. Berlin, Gesellschaft für Verbreitung von Volksbildung. Vierteljährlich n. 1 M. — Bahnen, neue. Organ des allgemeinen deutschen Frauenvereins. Herausgegeben von L. Otto und A. Schmid. Jahrg. 1883. (24 Nrn.) Nr. 1. 4. Leipzig, Schäfer. pro cplt. n. 3 M. — Rousselot, J., histoire de l'éducation des femmes en France. 2 vols. 18. Paris, Didier et Co. à 7 fr. — Monatsschrift für das Turnwesen mit besonderer Berücksichtigung des Schulturnens und der Gesundheitspflege. Herausgegeben von C. Euler und G. Eckler. 2. Jahrg. 1883. 1. Heft. 8. Berlin, Gaertners Verlag. Halbjährlich n. 2 M. 50 Pf.

Recensionen-Verzeichniss.

Aly, Schule und Haus. (L. C. 9.)
F. W. Andersen, ethische Betrachtungen und Studien. (L. C. 2.)
Aristoteles üb. d. Dichtkunst von F. Brandscheid. (Gött. geb. Anz. 7. 8. v. F. Susemihl.)
Aristotle's Physics book VII by R. Shute. (Phil. Wochenschr. 5 v. F. Susemihl.)
W. Arnold, Studien zur deutschen Culturgeschichte. (L. C. 1883, 1.)
A. Biese, die Entwicklung des Naturgefühls bei den Griechen. (Philol. 1. Anz. v. K. Woermann.)
L. Bourdeau, théorie des sciences. (Dtsche. Literaturztg. 7. v. E. Lampe.)
F. Brentano, über den Creatianismus des Aristoteles. (Dtsche. Litztg. 7. v. E. Zeller.)
F. Brentano, Offener Brief an Herrn Prof. Dr. E. Zeller. (Dtsche. Litztg. 7. v. E. Zeller.)
Brunnhofer, Giordono Bruno's Weltanschauung u. Verhängniss. (Beil. z. Allg. Ztg. 39 v. Carriere.)
Büchner, die Macht der Vererburg. (Z. f. Philos. u. philos. Kritik 82, 1 v. Ulrici.)
A. Buttmann, die Schicksalsidee in Schiller's Braut von Messina. (L. C. 6.)
Dreher, Beitr. zu unserer modernen Atom- u. Molecular-Theorie. (L. C. 3.)
Du Bois-Reymond, Goethe u. kein Ende. (L. C. 52.)

Du Bois-Reymond, über die Grenzen des Naturerkennens; die sieben Welträthsel. (L. C. 1883, 2.)
Egger, la parole intérieure. (La philosophie positive 15, 4.)
Ehrlich, die Musikästhetik in ihrer Entwicklung von Kant bis auf die Gegenwart. (Bl. f. lit. Unterh. 50 v. v. Goder.)
R. Falckenberg, Grundzüge der Philosophie des Nicolaus Cusanus. (L. C. 1883, 1.)
Fricke, Metaphysik und Dogmatik. (L. C. 6.)
Galeni qui fertur de partibus philosophiae libellus primum ed. E. Wellmann. (Philol. Anz. 1 v. G. Helmreich.)
G. Glogau, Abriss der philosophischen Grundwissenschaften. Th. I. Dtsche. Literaturztg. 6 v. W. Windelband.)
Grapengiesser, I. Kants Kritik der Vernunft (L. C. 1883, 1. Ztschr. f. Philos. u. philos. Kritik. N. F. 82, 1 v. Ulrici.)
Correspondance litéraire philosophique et critique par Grimm, Diderot etc. (Revue crit. 50.)
N. Grot, zur Frage über die Reform der Logik. (Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. 7, 1.)
Grube, Pädagogische Studien und Kritiken. 3. Reihe. (Schulbl. d. Prov. Brandenb. 1, 2.)
Guthrie, on Mr. Spencers unification of knowledge. (L. C. 3.)
J. Guttmann, die Religionsphilosophie des Saadia. (Dtsche. Literaturztg. 3 v. M. Steinschneider.)
Haeckel, die Naturanschauung von Darwin, Goethe und Lamarck. (Deutsches Litbl. V, 35 v. Hermens.)
G. A. v. Harless, J. Böhme u. die Alchymisten. (Deutsche Literaturztg. 52 v. R. Zoepffel.)
Hauschild, die rationale Psychologie und Erkenntnisslehre Tertullians. (L. C. 52.)
J. F. Herbart's Werke herausgegeben v. Kehrbach. Bd. 1. (Dtsche. Literaturztg. 1883, 1. v. E. Laas; Vierteljschr. f. wiss. Philos. 7, 1.)
W. Herbst, Aus Schule u. Haus. (L. C. 1883, 1.)
Herder, Denkmal Winckelmanns. (Anz. f. dtsch. Alterthum etc. 9, 2 von E. Naumann.)
H. Höffding, Psykologi i Omrids. (Vierteljschr. f. wiss. Philos. 7, 1.)
F. Hoffmann, philosophische Schriften. Bd. 8. (L. C. 51.)
v. Holtzendorff, die Idee des ewigen Völkerfriedens. (Voss. Ztg. 31.)
Honegger, J. J., allgemeine Kulturgeschichte. (L. C. 9.)
Jankowski, Phänomenologie u. Metaphysik der anormalen Sinnesbilder. (L. C. 3.)
Isenkrahe, Idealismus und Realismus. (Natur u. Offenbarung 29, 2).
Kant's Kritik der reinen Vernunft, herausg. v. B. Erdmann. (Dtsche. Literaturztg. 3. v. J. B. Meyer.)
Kant's Kritik der Urtheilskraft, herausgeg. v. B. Erdmann. (Dtsche. Literaturztg. 3. v. J. B. Meyer.)
Kirchner, über das Grundprincip des Weltprocesses. (L. C. 9 von A. K.)
K. Ch. F. Krause, Vorlesungen über Aesthetik. (L. C. 4.)
R. Kühn, der Octavius des Minucius Felix. (L. C. 1883, 1.)
Laas, Idealismus und Positivismus. 2. Th. (L. C. 4.)
Laas, Kants Stellung in der Geschichte des Conflicts zwischen Glauben u. Wissen. (L. C. 2.)
M. Lazarus, das Leben der Seele. Bd. 3. (Dtsche. Literaturztg. 1883, 1 v. H. Spitta.)
Liard, Descartes (La philosophie positive 15, 4.)
J. Lippert, Charles Darwin. (L. C. 9.)
v. Liszt, der Zweckgedanke im Strafrecht. (L. C. 7.)
H. Lotze, Grundzüge der Religionsphilosophie. (L. C. 52.)

H. Martensen, Jacob Böhme. (Dtsche. Literaturztg. 52 v. R. Zöpffel.)
J. Mohr, Grundlage der empirischen Psychologie. (L. C. 5.)
Neudecker, Grundlegung der reinen Logik. (L. C. 2.)
F. Nietzsche, die fröhliche Wissenschaft. (Gegenwart 3.)
Preger, Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter Th. II. (Anz. f. dtsch. Alterthum etc. IX, 2 v. Ph. Strauch.)
Rehberg, die Principien der monistischen Naturreligion. (L. C. 1883. 1); Dtsche. Literaturztg. 52, v. E. Laas.)
Renan, Marc Aurèle. (L. C. 7.)
Th. Ribot, Grundzüge der Philosophie d. Nicolaus Cusanus. (L. C. 1883, 1.)
Th. Ribot, l'hérédité psychologique. (Dtsche. Literaturztg. 5 v. B. Erdmann.)
Th. Ribot, les maladies de la mémoire. (Vierteljschr. f. wiss. Philos. 7. 1 v. J. Seitz.)
L. Schmidt, die Ethik der alten Griechen. Bd. I. (Philol. Wochenschr. 1883, 1 v. G. Schneider.
F. Schultze, Philosophie der Naturwissenschaft. Th. II. (Dtsche. Literaturztg. 4.)
Schumann, Lehrbuch der Pädagogik. Th. 1, 2. (Schulbl. d. Prov. Brandenburg 1, 2; Bl. f. d. bayer. Gymnasialwesen 19, 1 v. Wirth.)
W. Schuppe, Grundzüge der Ethik u. Religionsphilosophie. (Gött. gel. Anz, 3. 4. v. 7. Rehmke.)
R. Seydel, das Evangelium von Jesu. (L. C. 1883, 1.)
H. Sommer, die Neugestaltung unserer Weltansicht. (Prot. Kirchenztg. 3 v. E. Pfleiderer. L. C. 5.)
Spencer, principles of Sociology part. V, political institutions (Academy 560 v. E. R. Tylor.)
Spinozae opera philosophica herausg. v. H. Ginsberg. Vol. I—IV. (Dtsche. Literaturztg. 8. v. E. Laas.)
Sully, le pessimisme. (La philosophie positive. 15, 4.
Teichmüller, die wirkliche u. die scheinbare Welt. (Z. f. Philos. u. phil. Krit. 82, 1 v. Schuchter.)
Thiele, die logisch-historische Entwickelung v. Kant's vorkritischer Naturphilosophie. (Z. f. Philos. u. philos. Krit. N. F. 82, 1.)
Vaihinger, Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. I 1 u. 2 (Prot. Kirchenztg. 2 v. O. Kuttner). Beil. z. Allg. Ztg. 3 ff.; Gött. gel. Anz. 7. 8 v. A. v. Leclair.)
K. Werner, die Scholastik des späteren Mittelalters. Bd. 1. Johannes Duns Scotus. (L. C. 52.)
L. Wiese, von Lebensidealen. 2. Aufl. (Schulbl. d. Prov. Brandenb. 1, 2.)
O. Willmann, Didaktik als Bildungslehre. (Dtsche. Literaturztg. 1883, 1. v. E. Laas.)
E. Wolff, Gemüth u. Charakter. (L. C. 4.)
G. Zart, Einfluss der englischen Philosophie auf die deutsche Philosophie im 18. Jahrhundert. (Englische Studien 6, 1 v. J. Freudenthal.)

Aus Zeitschriften.

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Gegründet von J. H. von Fichte, redigirt v. H. Ulrici und A. Krohn. Neue Folge. Bd. 82. Heft 1. Schuppe, Was sind Ideen? Erste Hälfte. — Aprent, Zur Erkenntniss des Wesens der Materie. — Achelis, Ueber die sogenannte reine Erfahrung des Empirismus. — Recensionen: Schuchter, G. Teichmüller, Die wirkliche und die scheinbare Welt. — H. Ulrici, Nachschrift. — H. Ulrici, R. E., Ueber den letzten Grund der Dinge. — Derselbe, Alex. Wernicke, Die Philosophie als descriptive Wissenschaft. — Ders.,

J. H. W. Stuckenberg, The Life of Imanuel Kant. — Ders., S. Morris, Kant's Critique of Pure Reason. A Critical Exposition. — Ders., E. Dreher, Der Darwinismus und seine Consequenzen. — Ders., L. Büchner, Die Macht der Vererbung und ihr Einfluss. — Ders., Grapengiesser, I. Kant's Kritik der Vernunft und deren Fortbildung durch J. F. Fries. — Ders., P. Knoodt, Anti-Savarese von Anton Günther. — G. Thiele, Die logisch-historische Entwicklung von Kant's vorkritischer Naturphilosophie. Mit Beziehung auf die Schrift: Die Philosophie Im. Kant's nach ihrem systematischen Zusammenhange etc. — Hermann, Neuere italienische Literatur: F. Masci, Le idee morali in Grecia prima d'Aristotele. — Giovanni, G. Pico della Mirandola Filosofo Platonico. — G. Scalzuni, L'uomo ed il Materialismo. — A. Vera, Problema dell' Assoluto. — T. Mamiani, Delle questioni sociali e particolarmente dei proletari e del capitale. — A. Valdarini, Dottrina dell' Evoluzione e sue principali consequenze. — M. Panizza, Sulla Teoria della doppia trasmissione. — G. Cimbali: Confessioni d'un disilluso. — A. Basevi, La Filosofia della Divinazione. — Rabus, Jakob Böhme, Theosophische Studien. Von H. Martensen, deutsche Ausgabe von A. Michelsen. — K. Werner, Giambattista Vico als Philosoph und gelehrter Forscher. — Bibliographie.

Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie unter Mitwirkung von M. Heinze und W. Wundt, herausg. von R. Avenarius, Jahrg. VI, Heft 4. Wernicke, A., Den Manen Darwins. — Staudinger, F., Zur Grundlegung des Erfahrungsbegriffs, II. Art. — Heymans, G., Die Methode der Ethik. — Schmitz-DuMont, Die Kategorien der Begriffe u. s. w., 4. Art. — Anzeigen: Wernicke, A., Egdeworth, F. U., Mathematical Psychics. — Selbstanzeigen: Flügel. — Halbfass, W. — Philosophische Zeitschriften. — Bibliographische Mittheilungen. — Jahrg. VII, Heft 1. Laas, E., Aphorismen über Staat und Kirche. — Staudinger, F., Zur Grundlegung des Erfahrungsbegriffs. 2. Art. — Achelis, Th., Die Ethik der Gegenwart u. s. w. — Anzeigen: Zur Physiologie des Gedächtnisses. Seitz, J.; Ribot, Th., Les Maladies de la memoire. — Kehrbach, K., Herbart's sämmtliche Werke Bl. I. — Selbstanzeigen: Grot, N. — Höffding, H. — Philosophische Zeitschriften. — Bibliographische Mittheilungen.

The Journal of speculative philosophy. Ed. by W. T, Harris. 1882, July. Vol. XVI. Nr. 3. S. H. Hodgson, Philosophy in Relation to its History. — Tr. by I. Podbielski, Trentowski on the Sources and Faculties of Cognition. — John Dewey, The Pantheism of Spinoza. — F. Louis Soldan, Hegel on the Absolute Religion (Tr.). — May Wright Sewall, The Idea of the Home. — Alexander Wilder, The Chaldean Oracles (Reprint). — Meeds Tuthill, Use, Beauty, Reason. — Caroline Eliot Lackland, Mephistopheles. — Notes and Discussions: 1) Reprint of „The Dial"; 2) Obituary: Professor T. H. Green; 3) W. E. Channing: Sentences in Prose and Verse. — Books Received. — October. Vol. XVI. Nr. 4. William H. Kimball, Fate and Freedom. — F. Louis Soldan, Hegel on the Absolute Religion (Tr.). — James Ward, A General Analysis of Mind. — J. Burns-Gibson, On Some Idols or Factitious Unities. — A. E. Kroeger, Kant's Anthropology (Tr.). — Tr. by I. Podbielski, Trentowski on the Sources and Faculties of Cognition. — Notes and Discussions: 1) Dr. J. Hutchison Stirling, of Edinburgh; 2) Sue V. Beeson, „The Gospel of Pain"; 3) Lectures on Philosophy at Johns Hopkins University; 4) Obituary: Adolph E. Kroeger; 5) Professor A. Vera, of Naples; 6) W. E. Channing: Sentences in Prose and Verse.

Revue philosophique de la France et de l'étranger. Dir. par Th. Ribot. Paris, G. Baillière et fils. 1883. Nr. 2. F. Bouillier, De la responsabilité morale dans le rêve. — Th. Ribot, L'anéantissement de la volonté,

— J. Joly, Les origines du droit dans leur intégralité. — Analyses et comptes rendus. Ch. Darwin: Rôle des vers de terre dans la formation de la terre végétale (trad. franç.), avec préface de M. Perrier. — J. Bergmann, Die Grundprobleme der Logik. — N. Grot: K Voprosu o reformii Logikii: opuit novoi theorii umstvennych protsessou. — Notices bibliographiques. Dr. Netter: L'homme et l'animal devant la méthode experimentale. — L. Arréat: De l'Instruction publique. — Revue des périodiques. Archives italiennes de biologie. — L'Encéphale. — La Philosophie positive. — La Critique philosophique, etc. — Correspondance: A propos de la réforme du baccalauréat. — Nr. 3. Richet (Charles), La personnalité et la mémoire dans le somnambulisme. — Guyau, Critique de l'idée de sanction. — Séailles, Philosophes contemporains: M. Lachelier (2e et dernier article). — Analyses et comptes rendus: Max Müller, Kant's Critique of pure Reason, with an historical introduction by L. Noiré. — E. Colombat (de l'Isère): Traité d'orthophonie. — Marquis de Seoane. Philosophie elliptique du latent opérant. — Cesca, Il nuovo realismo contemporaneo, etc. — Revue des périodiques étrangers: Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie. — Philosophische Monatshefte. — Correspondance: M. Poletti, A propos de la statistique criminelle.

La Filosofia delle scuole italiane, rivista bimestrale dir. da Ter. Mamiani. Bl. XXVI. Disp. 3a. Ronconi, T., Del nome comune. — Tempia, G. S., Il valore educativo degli studi sociali etc. — Paoli, A., La logica di Gugl. Wundt. — Tocco, F., Masci, Fil., Le idee morali in Grecia prima di Aristotele. — Bertinaria, B., Fondamenti filosofici della scienca politica. — Mamiani, Ter., Di nuovo del primo fatto e del primo vero. — Notizie. — Recenti pubblicazioni.

Miscelle.

Der Professor der Philosophie an der Universität zu Kiel, Geheimer Reg.-Rath Dr. G. Thaulow, ist am 11. März im 66. Lebensjahre gestorben.

Druck von P. Neusser in Bonn.

Die Selbstpflicht im System und in der Geschichte der Moral.

Die Trichotomie des Pflichtenkreises oder dessen Eintheilung in Pflichten gegen Gott, gegen den Nebenmenschen, gegen sich selber hat trotz ihrer Antiquirung so viel innere Wahrheit und so viel festen Grund, dass sie, auch wo sie modificirt oder verlassen oder geradezu umgestossen wird, doch thatsächlich noch irgendwelche Anerkennung findet. Man kann es dem hartnäckigen Bekämpfer der Selbstpflicht Schopenhauer nachweisen, wie er viel darauf hält, dass der Mensch etwas an sich habe und er darum neben seinem bekannten Prädeterminismus des menschlichen Charakters darauf sehen muss, dass der Mensch durch die Arbeit an sich selber etwas aus sich mache [1]). Ebenso findet man bei dem geschworenen Gegner aller Ascetik, bei Schleiermacher, der keinerlei Vorübung zur Tugend, keinerlei Sichselberüben zulässt, weil jeder Moment von einem Exequiren des Guten, von einem wirklichen Leisten ausgefüllt werden soll, doch darin eine Art Selbstzucht, dass er Zeitlebens Recht und Pflicht der Eigenthümlichkeit betont hat, dass er den Menschen ganz sein heisst, was er ist, dass er in seiner „christlichen Sitte" zwar durch die Gemeinschaft dem Einzelnen seine Thätigkeit anweisen lässt, aber ihm selber es anheim gibt, ob er jetzt im intensiven Gebiet des Handelns auf sich oder im extensiven des Handelns auf Andere zu versiren habe. Und wenn seit Kant's Umsetzung der lebenswarmen Verpflichtung gegen Gott in die kahle Verpflichtung „in Ansehung Gottes" wenigstens für die Philosophie die Pflichten gegen Gott auszufallen schienen: ganz

1) Vgl. seine Parerga und Paraligomena 2. A. 1862. S. 349 ff. 337 f.

kann die Philosophie, solange sie ein Absolutes festhält, ohne sie nicht ausreichen. Schon Lessing hat im Nathan die Pflicht der Ergebung in Gott anerkannt; bei Fichte nimmt ein Ersatzposten für Gott, die moralische Weltordnung das Subject in Pflichten; Strauss fordert „für unser Universum dieselbe Pietät, wie der Fromme alten Stils für seinen Gott“ [1]).

Nicht weniger constatirt, als die relative Erhaltung der alten trichotomischen Eintheilung der Pflichten sind die Versuche, sich für die Solidarität der drei Pflichtgattungen unter einander zu wehren, sowie der unwillkürlich hervortretende Drang der Moralisten, die Eine vor der anderen zu bevorzugen. Die Bemühung um die solidarische Verbindlichkeit zwischen den Pflichtarten, wenn z. B. Reinhard sagt, jedwede Pflicht sei Pflicht gegen die drei Objecte, Gott, Nächster, eigenes Selbst; was uns das Sittengesetz unserer eigenen Vollkommenheit wegen gebiete, das entspreche den Absichten Gottes mit uns und gebe einen Beitrag zur Vollkommenheit der Welt [2]), ist dem wissenschaftlichen Bedürfniss, die sittliche Aufgabe des Menschen einheitlich anzuschauen, zu verdanken. Dagegen rührt die Parteilichkeit für oder gegen die eine oder andere Pflichtgattung von der persönlichen Eigenart des Ethikers her. Bei religiös contemplativen, gefühligen Naturen, wie sie sich natürlicher Weise unter den Theologen in beiden Kirchen finden, herrscht das Gefühl der Verbindlichkeit gegen Gott ganz anders vor, als bei rüstigen, auf eine vielseitige Bethätigung des Ethos angelegten Naturen, wie der die Theologie überragende Schleiermacher war. Ein selbstloser Character, wie Rothe, sperrt sich innerlich gegen die Zerstückelung des Menschen in ein Ich und Nichtich, in ein Michselbst und den Anderen, erklärt dieselbe da, wo er sich gehen lassen kann, für ein sehr schlimmes Zeichen sittlicher Depravation, das Wort Christi: „Du sollst deinen Nächsten lieben, als dich selbst“ zu der Forderung umwendend, dass man an der natürlichen Energie der Nächstenliebe die Selbstliebe lernen soll und nicht umgekehrt [3]).

1) „Der alte und der neue Glaube“ 1872. S. 143.
2) System der christlichen Moral. Reutlingen, 2, 118. 180 f.
3) S. Theologische Ethik 2 A. 1870. Ethica p. XVIII in Bd. 4.

Wenn Rothe sodann dieser Empörung im System selber keine Folge gibt, da er bekanntlich Selbst- und Socialpflichten einander gegenüberstellt, so ist bei Marheinecke auch für sein System die Auseinanderhaltung von Selbst- und Nächstenpflicht unthunlich, weil er dieselbe Angesichts des allgemeinen Wesens des Menschen unerträglich findet. Einen Wink jedoch dafür, dass der Selbstpflicht etwas Secundäres anhaften möchte, gibt der Umstand, dass sie nirgends seither gleich der Gottes- und Nächstenpflicht als beherrschendes Princip gebraucht worden ist. Wohl aber wird die Selbstheit des Subjects in allen jenen Epochen der Culturentwickelung, wo die bisher solide Substanz des Glaubens oder der Sitte in der Zersetzung, in der Zerbröckelung begriffen ist, ihre besondere Geltung fordern.

Dies führt darauf, dass nicht bloss die singuläre Richtung des persönlichen Naturells und Temperaments, sondern auch die jeweilige Bewusstseinsstufe der Menschheit bei der Stellung der drei Pflichtgattungen gegen einander mitspricht. Es lässt sich nachweisen, dass das sittliche Bewusstsein zuerst von der Gottheit, dann von der eigenen Selbstheit, endlich von dem sittlichen Organismus der Gesellschaft in Pflichten genommen worden ist oder dass die moralische Anschauung nach einander von der Pflicht gegen Gott, von der Selbstpflicht, von der Nächstenpflicht beherrscht wird. Die Menschheit ist hinter einander ihrer Wurzel, ihrer Kraft, ihrer eigentlichen Aufgabe inne geworden: daher die ethische Entwickelung, seit das Christenthum einen neuen Boden gelegt hat, der Reihe nach von Urchristenthum an bis auf die Reformation unter dem Gestirn der Gottesliebe, von da an bis auf Kant unter demjenigen der Selbstliebe, von Kant an unter dem der Nächstenliebe steht.

Man hat in dem Ernst, mit dem ein Schleiermacher, ein Hegel das Subject durch die objectiven Kreise des Lebens in Pflicht nehmen lassen, in der Unterordnung des Subjects unter ein vom Ethos beseeltes Ganze, wie Ehe, Familie, Kirchengemeinschaft, Staatsverband, bürgerliche Gesellschaft, schon ein Wiederaufleben der antiken Weltanschauung, die den Menschen ganz unter Staat und Vaterland stellte,

gefunden. Mit Recht, nur dass die sittliche Zucht, die der Mensch im Christenthum durchgemacht hat, und das sittliche Niveau, auf das er in Folge dieser Zucht gestellt worden, in Anschlag zu bringen ist. Im Alterthum war der natürliche Mensch, der Mensch, wie er leibte und lebte, den Autoritäten des Staats und des Vaterlands unterstellt, in der Neuzeit ist der sittlich qualificirte, der zu einer fortwährenden moralischen Entwickelung verpflichtete Mensch den ungleich reichlicher vom Ethos getränkten Autoritäten des menschlichen Gemeinlebens unterworfen. Die Factoren, welche bei dieser Erneuerung der menschlichen Lebensaufgabe thätig waren, sind die Richtung des Bewusstseins auf Gott und die Erfassung der Menschenseele in ihrem unendlichen Werthe gewesen. Keine Frage, dass Ansätze zu diesen Factoren, Vorbereitungen für deren Fixirung schon bei den Alten vorkommen. Plato fügt zu der Nächstenpflicht, deren Cultus man ihm in Betracht seines idealen Patriotismus unbesehen zugestehen wird, in seiner Voranstellung der Idee des Guten und in seinem Moralprincip der Gottverähnlichung auch die Pflicht gegen Gott, sowie in seinem Dringen auf Selbstbeherrschung und in seiner Aufstellung einer eigenen Gesammtordnung (*πολιτεία*) und eines eigenen Wachpostens im Innern der Staatszöglinge auch die Selbstpflicht hinzu. Aristoteles hat entschieden die abstracte Kategorie Mensch von den concreten Kategorien des Geschlechts oder der Zugehörigkeit zu dem zu jenem Familien- und Volksganzen getrennt und so für das Einzelindividuum, die Einzelseele, Raum geschafft. Die Stoa redet bereits davon, dass der Uebertreter des mit der Vernunft des Einzelnen einstimmigen Gesetzes gegen sich selber fehle. Verzagend letztlich an aller moralischen Selbsthülfe nimmt die griechische Philosophie im Neuplatonismus ihren Flug in die Regionen des Göttlichen und Uebernatürlichen. Die römischen Philosophen, beim Auf- und Abwogen, bei der Arsis und Thesis ihrer Gefühle und Stimmungen inmitten einer sinkenden Welt mitunter auf die Resignation angewiesen, wenden sich dem höchsten Wesen, das sie mehr und mehr gut theistisch auffassen, zu. Ein Seneka weiss zudem nur zu gut, dass der

Gebildete eine Seele hat, mit der er zu verkehren, Haus zu halten, befreundet zu bleiben, und die er als sein eigenstes Besitzthum vor allen Raubversuchen des Geschickes zu sichern hat. Ein Marc Aurel schreibt *Πρὸς ἑαυτὸν*. Aber erst Christus weiss von Gott, dem Vater, dessen Willen die Kinder respectiren sollen und können, er erst personificirte das absolut Gute; er erst weiss von dem unendlichen Werth der menschlichen Seele oder der menschlichen Selbstheit; er erst hat dem Menschen mit seiner Gotteskindschaft auch sein Vorherbestimmtsein zum Guten enthüllt.

Wir haben die Zeit vom Urchristenthum bis auf Luther unter die Rubrik der Pflicht gegen Gott gestellt. Wir können auch sagen: in dieser Periode ist alles menschliche Thun und Gebahren unter den religiösen Gesichtspunkt getreten, womit das Sittliche in thesi dem absoluten Maasstab unterstellt, in praxi mancher Unbestimmtheit und Willkür preisgegeben war. Sittlich sein hiess jetzt, alles mit dem Gedanken an Gott thun, in allem seinen Willen, beziehungsweise den seiner Stellvertreterin, der Kirche erfüllen, vor allem aber der Person Gottes selber auf's Innigste zugethan sein, ihn über alles und anderes neben ihm bloss um seinetwillen, also bloss abgeleiteter Weise lieben. Dabei weiss aber die Kirche von jeher: omnis charitas bene ordinata a se ipso incipit [1]), d. h. die notorisch lebhafte, warmblütige Betheiligung des Subjects in Dingen des eigenen Selbst wird und soll Norm für dessen Sichbethätigen in den Beziehungen zu Gott und zum Nächsten sein. Wo jemand nichts auf sich selbst hält und nichts auf sich selbst halten kann, wo kein kräftiges Eigenleben und kein energisches Selbstgefühl ist, da kann auch die Intensität des Fühlens für Gott und den Nächsten nicht bedeutend sein. Denn was der Fromme in der Religion erlebt, das ist ja sein Erhört- und Bejahtsein von Gott, dessen Empfindung aber nur bei einem regen Affectleben denkbar ist. Jesus regte bei seiner Neubelebung des sittlichen Pathos in der Richtung der Gottes- und der Nächstenliebe auch den selbstischen Affect, die Reflexion auf das,

1) Vgl. F. X. Linsenmann, Lehrbuch der Moraltheologie 1878. S. 251.

was der Mensch sich selber schuldig ist, an. Nach ihm soll der Mensch sich als Selbstzweck ansehen; laut Marc. 2, 27 ist der Sabbath um des Menschen willen gemacht und nicht der Mensch um des Sabbaths willen. Der Mensch hat eine Seele, der er nicht, wie Seneka meint, bloss Bewahrung ihrer Haltung, sondern Bewahrung ihres Heils, ihres Gottgenügethuns schuldet (Mt. 16, 26). An Gehalt gewinnt die Seele theils durch Achthaben auf die Reinheit und Unbeflecktheit ihrer Regungen und Entschliessungen Mt. 6, 1—4. cf. Mt. 7, 3—5. 23, 23, theils durch Abweisung sinnlicher Zumuthungen des begehrlichen oder des bequemen Fleisches in der Selbstzucht, in der Selbst- und Weltverleugnung Mt. 5, 28—30. 18,8 f. 19—22. 10, 38 f. 16, 24—26. Das nach Befriedigung verlangende Selbst findet dieselbe in der Dahinnahme des Lebens im höheren Sinne, des ewigen Lebens im Falle der Aufopferung des Erdendaseins Marc. 9, 43. 45. 47. Die Restitution der persönlichen Ehre wird als Recht und Pflicht behandelt in Mt. 18, 15—17. Auch der paulinische Lehrbegriff stimmt vollkommen mit dem Bewusstsein Jesu dadurch überein, dass in ihm ebenfalls das Gleichgewicht zwischen dem, was der Mensch sich selber schuldig ist, und zwischen dem, was er in dem höheren Interesse der Sache Gottes sich selber zu versagen hat, erhalten wird.

Wenn demnach das Selbst in angemessener Weise bei der Sittenlehre des N. T.'s seinen Antheil bekommt, so hat die kirchliche Entwickelung in Theorie und Praxis nothwendiger Weise die Selbstheit nicht allein des Kantischen homo phaenomenon, sondern auch die des Kantischen homo noumenon niederhalten müssen. Die Moral, auf Gottes Willen und Gesetz gestützt, wird statutarisch, legt dem Menschen ihren Zwang auf, ohne nach seinem Wollen zu fragen; alles gute Werk ist nur Gehorsam, alles unsittliche Thun ist Sünde, d. h. einzig, wenn auch in unendlicher Weise, Verletzung Gottes; das Interesse für das Seelenheil, das von Jesus und den Aposteln geweckt worden war, ist dem Individuum durch die Priesterschaft und ihre alleinige Sorge für die Seelen ferner gerückt; die Nächstenliebe, die durch Jesus selbstständig hingestellt worden war, befindet sich jetzt im Schlepptau

der Gottesliebe, die dafür, selbst bei einem so loyalen Organ der Kirche, wie Thomas von Aequino[1]) gewesen ist, eine nur um so mystisch brünstigere Richtung bekommt; Büssungen und Satisfactionen, alle Ascese und alle exercitia pietatis haben ihre Abzweckung bloss auf Gott.

Es waren die beiden freiesten und hellsten Köpfe des Mittelalters, die vorreformatorischen Erscheinungen Abälard's und Dante's, welche der Anmassung der Kirche, den Menschen zu entselbsten, entgegentraten. Theils erinnerten sie, theils appellirten sie an das sittliche Selbst des Menschen, an sein Gewissen; insbesondere reclamirte Abälard die Sorge für das eigene Seelenheil als eine Befugniss und als eine Obliegenheit des Einzelnen. „Die Selbstgewissheit ihres sittlichen Bewusstseins über alle Ansprüche der hierarchischen Autorität stellend" [2]) erhob der Eine sein gesundes, verständiges Urtheil gegenüber priesterlicher Befangenheit zum muthmasslichen Maasstab der richtenden Gerechtigkeit Gottes, der Andere erkühnte sich, in seiner göttlichen Komödie an der Stelle des Papstes nach moralischer Ueberzeugung zu binden und zu lösen, d. h. zu verdammen, in die Zucht des Fegfeuers zu geben, selig zu sprechen. Abälard heisst den Menschen nach dem nehmen, wie er es mit seinem Thun gemeint hat, nach seiner innersten Gesinnung, von ihm mit animus, voluntas, intentio bezeichnet, und nicht nach den unwillkürlichen Regungen seiner Natürlichkeit, nach seiner concupiscentia, auch nicht nach dem Uebergang seines eigensten Wollens in das ihm beziehungsweise fremd gewordene äussere Werk; er arbeitet an der Lockerung des göttlichen Statuts als eines Products einer nicht zu ergründenden Willkür Gottes, indem er in Einzelfällen, z. B. Opfer Isaaks, zwischen dem Wortlaut

1) Noch stärker ist diese Richtung natürlich bei einem Hugo von St. Victor: „Da Jeder Gott mehr liebt als sich selbst und alle Andern mit sich, so freut er sich auch der Glückseligkeit Gottes mehr, als seiner eigenen und aller Anderen Glückseligkeit". S. Philalethes zu Dante's göttlicher Komödie. Ausg. v. 1866. 3, 34.

2) So Ch. F. Baur, christliche Kirche im Mittelalter 1861. S. 418. Vgl. daselbst überhaupt über Abälard S. 412—419 und von diesem selbst vornehmlich seine Ethica seu liber dictus: scito te ipsum in seinen opera ed. Cousin 1859. 2, 594 ff.

der göttlichen Ordonnanz und der wirklichen Willensmeinung Gottes unterscheidet. Dante will zwar nie bei seinen Sentenzfällungen über Verstorbene von den Maasstäben der kirchlichen Urtheilssprüche, soweit welche ihm vorliegen, abweichen; dafür hebt er aber, wo er kann, das edel Menschliche selbst bei seinen Höllensträflingen hervor und bringt damit eine Störung in die Kirchenpraxis hinein. Kurz, das Panier der natürlichen sowohl als der sittlichen Selbstheit wurde von Abälard und Dante mit aller Kraft erhoben und damit der zweiten Periode, welche die Signatur des Uebergewichts der Selbstpflicht über die Pflicht gegen Gott und gegen den Nächsten an sich trägt, wacker vorgearbeitet.

In dieser Periode selber hatte zunächst das Bewusstsein, jetzt nimmer Einzeln-, sondern Volksbewusstsein, Menschheitsbewusstsein, die Aufgabe, das im Katholicismus abhanden gekommene Selbst wieder zu erobern. Was konnte alles die Priesterschaft mit dem Seelenheil des Individuums anfangen, das ihr auf Discretion in die Hände gegeben war? Die Reformation versicherte das über die fremde Procura zweifelhaft gewordene Subject von seiner Seligkeit. Sie liess damit das Seelenheil in einer fremden Hand, aber sie hatte es in eine ganz andere Hand gelegt, als die priesterliche war, in der es zuvor gewesen war, in die Hand Gottes, die dem Gewissen, das nach dieser Hand verlangte, das Gefühl absoluten Geborgenseins gewährte. War bei Luther kaum für etwas anderes Raum vorhanden, als für das schlechthinige Befriedigtsein des sittlichen Selbstes, so taucht mit Spener und Calixt das Bedürfniss einer Art Selbstverpflichtung auf. Ich muss, findet Spener, für mein Selbst, für mein Gewissen erst einen Beweis dafür haben, dass die Acte der göttlichen Justification, die Gerechtigkeit und die Fürbitte des Sohnes, der Rechtsspruch des Vaters, die Trostbotschaft des Geistes auch ganz gewiss mir gelten und er sieht diesen Beweis in dem allezeit auf das ernste Auge Gottes gerichteten Gebahren des Gläubigen [1]). Calixt macht das noblesse oblige

1) S. meine Sittenlehre des Christenthums in ihren geschichtlichen Hauptformen. 1855. S. 176 ff.

geltend, indem er dem Christen die Auflage macht, sich in dem erlösenden Glauben- und Gnadenstand selber zu erhalten [1]). Noch consequenter selbstisch erweist sich natürlich die Aufklärungszeit. Um von dem Vorgang Spinoza's mit seinem suum esse conservare, das sich ihm in der Pflege des eigensten Selbst, der Vernünftigkeit, verwirklicht, zu schweigen, so berichtet uns Zeller [2]) von Leibniz, seine Ethik erbaue sich rein auf psychologischer Basis. Was uns fördert, was unser Wesen erhöht, ist eine Vollkommenheit. Das Gegentheil davon ist ein Gehemmtsein und ein Sichgehemmtfühlen. Nun liegt aber die Vollkommenheit eines geistigen Wesens in der Deutlichkeit seiner Vorstellungen, in seiner erreichten Geistesbildung. Das Erstreben einer Geistesbildung, einer Erweiterung unseres Gesichtskreises und Interesses ist also der Weg zur Vollkommenheit oder zu deren Empfindungsreflex, der Glückseligkeit.

Eine Theorie, die bei Christan Wolf die präceptive Fassung in der Formel erhält: „Thue, was dich und deinen Zustand vollkommener macht, und unterlass, was dich und deinen Zustand unvollkommener macht", und auch da, wo Wolf der Tradition der Schule zulieb die Verbindlichkeiten gegen Gott und den Nächsten berührt, mit der Behauptung, die eigene Vollkommenheit schliesse die beiden anderen Punkte ein, festgehalten wird [3]). Was aber die grossen Aufklärer begründet hatten, das wurde in dem im Detail bearbeiteten „System der christlichen Moral" und in den Kanzelvorträgen von F. V. Reinhard nicht ohne psychologische Feinheit und mit viel Pastoralklugheit aus- und in's Leben eingeführt. Reinhard stellt dem Menschen die Aufgabe, sich die Ausbildung seiner ursprünglichen, moralischen Anlage über alles angelegen sein zu lassen und Menschenwerth und Menschenwürde nach allen Seiten hin zu wahren. Ihm zur Seite steht

1) Ebd. S. 207 f.

2) Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz. 1873. S. 148 ff.

3) S. meine Sittenlehre der neueren Culturvölker 1859. S. 179. Anm. 1. Ueber Wolf überhaupt ausserdem Zeller a. a. O. S. 258 ff. Rothe, theol. Ethik 2 A. 1870. Bd. 4 p. XXXIV. A. Wuttke, Handbuch der christlichen Sittenlehre 3 A. 1874. S. 188.

das populäre Bewusstsein von mehr oder minder religiös gerichteten Naturen, welche die seitherigen exercitia pietatis in exercitia virtutis umsetzten und sich mit Selbstprüfung, Selbstbeobachtung, Selbstschau gar nicht genug thun konnten. Und zu den Aufklärungsmännern stellen sich die Aufklärungsvölker, Engländer und Franzosen, die in der Pflege der natürlichen oder sittlichen Neigungen, Triebe, Affecte dem Sittengesetz ihren Tribut zu entrichten glauben. Endlich, damit die Caricatur nicht fehle, ist noch der schnöde Compromiss, den die Priestermacht mit dem rechthaberischen Eigenwillen in der Jesuitenmoral eingegangen hat, zu erwähnen.

Und Kant mit seiner Autonomie des Willens? Scheint er nicht damit dieser ganzen Zeitrichtung die Krone aufgesetzt zu haben? Es würde zu weit führen, den Ungrund dieses Scheins aufzudecken. Genug, ihm ist seine Vernunftgesetzgebung sein kategorischer Imperativ eine transscendent suprahuman gemeinte Instanz, mit der er das Tafeltuch zwischen sich und der Aufklärung durchschnitten hat. Mit ihm beginnt die Sittenlehre sich unter den Leitstern der Nächstenliebe zu begeben. Damit schärft sich gegen seither die sittliche Forderung. Der Altruismus meint es objectiver, als der Egoismus. Zwar tritt für Kant's Auge der Complex der Menschen oder Nebenmenschen erst als Nebeneinander von gegeneinander isolirten Existenzen auf, aber mit seiner Forderung: „Das Sittengesetz muss in der Welt durchdringen" regt er das dem Sittengesetz Entgegenkommen der Welt oder der verschiedenen Kreise des Lebens an. Diese Kreise, der Ort, wo man den Nächsten zu suchen hat, gewinnen bei Fichte allmälig eine festere Bildung und Gestalt und für Hegel und Schleiermacher legt sich der ganze Complex der Ethosbeseelten Wirklichkeit auseinander. Dass die gute Sache durch die grössere Breite, welche jetzt die sittliche Production erlangt hat, indem die Einsicht in die geistige Beseelung der verschiedenen Zweige des Gemeinlebens das sittliche Capital des Individuum vermehren muss, und durch die reine Selbstlosigkeit, die der sittliche Gesammtorganismus dem Ich zur Pflicht macht, wesentlich gewonnen habe, liegt zu Tage.

So geht die Sittenlehre auf dem Boden des Christenthums durch die Stadien: Gottheit, Selbstheit, Menschheit oder Herrschaft des Pflichtbegriffs in der kirchlichen [1]), des Tugendbegriffs in der Aufklärungs-, des Gutsbegriffs [2]) in der modernen Zeit hindurch. Durch die Devise der Gottheit bekommen die ethischen Aufstellungen den Charakter der Prägnanz und Unentwickeltheit, aber auch der Ehrwürdigkeit und Monumentalität. Kant weiss wohl, welches Gewicht er seiner Sache verleiht, wenn er mitunter seine stolze Autonomie des Willens mit der Erkenntniss aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote vertauscht. Die Periode mit dem Gepräge der Selbstheit hat nicht zwar im Anfang bei Reformatoren und Vorreformatoren, aber im Fortgang die sittlichen Anforderungen in bedenklicher Weise heruntergesetzt und man kann sich vom Stand der öffentlichen Moralität in der Zeit vor Kant kaum eine zu geringe Vorstellung machen. Die Betonung der sittlichen Selbstbestimmung ist ein so zweischneidiges Schwert gewesen, dass ein Abälard so gut für Loyola, wie für Luther eine Vorstufe wurde. Aber diese Periode hat, indem sie das Bewusstsein des Subjects selber mit seiner moralischen Aufgabe befreundet und der theologischen Entfremdung beider gegeneinander ein Ende gemacht hat, offene, klare Verhältnisse geschaffen; ich darf mir nicht weiter von sittlichen Leistungen auferlegen lassen, als ich tragen kann und als ich soll tragen können; die rigorösen oder rein willkürlichen Ansprüche einer nach Umständen unbilligen, despotischen Religiösität und einer herrschsüchtigen Kirche fallen weg. Hiermit im Zusammenhang steht die nicht zu unterschätzende Pflege, welche der praktischen Psychologie in dieser Periode zu Theil wird. Die dritte Periode mit der Losung: Menschheit kennt nur zu gut die menschlichen Schwächen, die sich unter dem Schutzdach der Selbstpflicht einschleichen

1) Weil sich keine straffere Bindung des Willens, als diejenige durch die Gottesidee denken lässt.

2) Nachdem sich vor dem Gedanken die Welt des objectiven Geistes ausgebreitet hat, ist die letztere oder das höchste Gut Producent der Sittlichkeit geworden, die wiederum das in fortwährender Entwickelung begriffene h. Gut zu fördern hat.

und dringt darum kräftig auf eine frische, kräftige Berufsthätigkeit, die der Selbstbespiegelung, dem Selbstgenuss, der Selbstzufriedenheit [1]) keine Zeit und keinen Raum mehr lässt. Sie wird ihre Bestimmung erfüllen, wenn sie die von ihr gepredigte Hingebung an das Ganze und sittliche Selbstbehauptung oder Erhaltung der Achtbarkeit vor dem eigenen Selbst bei dem Individuum in das richtige Gleichgewicht bringen wird.

Wann zum erstenmal die Selbstpflicht ausdrücklich als eine besondere Rubrik neben der Gottes- und Nächstenpflicht aufgestellt worden sei, dürfte schwer auszumachen sein [2]). Mit Christi Vorschrift: Liebe deinen Nächsten als dich selbst, ist nur ein eigenes Fach für das thatsächliche Verhalten zu sich selber, im Mindesten aber kein solches für eine Pflicht gegen sich selbst geschaffen worden. Jesus spricht damit nur aus: wir sollen uns eben so ernstlich, als wir's von Hause aus bei unseren Interessen thun, die Interessen Anderer angelegen sein lassen, wir sollen des Nächsten Sache zu unserer eigenen machen. Licht wird es in dieser Angelegenheit wohl erst mit Abälard und Bernhard von St. Clairveaux. Abälard unterscheidet u. a. zwischen der zum Voraus gesicherten Selbstliebe und der Nächstenliebe, die erst Gegenstand des Sollens ist, wenn er der Nächstenliebe nur die der Selbstliebe gleiche Qualität (das sicut), nicht das derselben gleiche Quantum zumuthet [3]). Bernhard unterscheidet 4 Stufen der Liebe. Auf der ersten liebt der Mensch sich selbst um seiner selbst willen, auf der zweiten liebt er zwar Gott, aber um seiner selbst, nicht um Gottes willen, auf der dritten liebt er Gott um Gottes willen, auf der vierten liebt er sich selbst nur um Gottes willen [4]). Nicht lange sollte es

1) So viele Mühe sich ein Reinhard gibt, die sittliche Atmosphäre von unsaubern Dünsten zu reinigen: in der Dunstsphäre der feineren Eigenliebe ist es ihm doch zu wohl, als dass er da alles entfernt hätte. Er hatte seinen Grund dazu, wenn er mit einigem Eclat seine Sache von derjenigen Kant's trennte.

2) A. Wuttke, Handbuch der christlichen Sittenlehre verweist uns S. 471 auf Cyprian's Test. III. 28; dort steht aber nichts davon.

3) In der epitome theologiae christianae bei Cousin Tom. II p. 584.

4) S. Baur a. a. O. S. 303 A.

anstehen, so wurde wenigstens das Pflichtwidrige nach den bewussten drei Beziehungen geschieden. Es geschieht dies in Dante's göttlicher Komödie, wo es heisst Hölle 11,31 f.: „An Gott, an sich, am Nächsten kann's geschehen, dass man Gewalt verübt an Leib und Gut," und V. 40 ff.: „Gewalt übt man an sich mit eigner Hand und seinem Gut. Um fruchtlos zu bereuen, sind drum zum zweiten Binnenkreis gesandt, die selber sich zu tödten sich nicht scheuen, die, so im Spielhaus all' ihr Gut verthan, und dorten weinten, statt sich zu erfreuen." Auch weiss der Dichter bei der Taxirung der gegen das eigene Selbst gerichteten Laster theils der Natur, theils der Menschenhoheit Rechnung zu tragen. Er erklärt V. 83 f. die Unenthaltsamkeit, da sie minderes Verachten des Herrn verräth, für weniger strafbar, als die beiden andern Laster der Aristotelischen Eintheilung, Tollwuth und Bosheit (V. 79 ff.), trifft aber um so empfindlicher die Sünder, die ihre Menschenwürde weggeworfen haben. Nach Ges. 18 stecken die Schmeichler im tiefsten Koth; nach Ges. 13 sind die Heuchler mit glänzenden Bleimänteln beschwert.

In die Genesis der Dreitheilung bei der positiven Verpflichtung lässt der erste oder einer der ersten Fälle, wo sie auf evangelischem Boden auftritt, einen Einblick thun. A. Schweizer in seiner „Entwicklung des reformirten Moralsystems" in Ullmann's Studien 1850, führt S. 324 von dem reformirten Ethiker Rodolphus den Satz an: Officia virtutis partim in Deum respiciunt, quae est pietas et religio, partim in nos, quae est temperantia et fortitudo, partim in alios homines, quae est aequitas. Unsere Pflichtentrichotomie ist demnach aus dem Tugendgebiet herübergenommen, wozu theils in den vier Cardinaltugenden der Alten, theils in biblischen Aufzählungen, wie Tit. 2, 11: σωφρόνως καὶ δικαίως καὶ εὐσεβῶς der Anstoss liegen mochte, womit auch in ihrem goldenen Zeitalter von Buddeus an (Spener wiederholt immer nur wie mechanisch seine Liebe Gottes und des Nächsten) das zur Seite Gehen der Tugenden gleichen Inhalts, z. B. bei Buddeus Frömmigkeit, Mässigkeit und Gerechtigkeit, bei Mosheim Eifer für Gottes Ehre, Selbstverleugnung und Nächstenliebe, übereinstimmt.

Es ist nicht von Ohngefähr, dass ein Mann von so starkem Selbstgefühl und von so ungezügelter Eigensucht, wie Schopenhauer [1]), dem Unternehmen, das Selbst an Pflichten zu binden, am Schärfsten zu Leib gegangen ist. Da er nur eine ungetheilte Selbstheit kennt und für ihn die Kantische Scheidung eines homo phaenomenon und homo noumenon, eines egoistischen Naturwesens und eines sittlichen Allgemeinwesens nicht existirt, so hat er den wunden Punkt der Selbstpflicht als einer angeblich rein sittlichen Verbindlichkeit gegen das eigene Ego ganz richtig aufgedeckt. Es ist so, wie er sagt: Die Selbsterhaltung ist grade so viel natürlicher Trieb, als sie Pflicht ist; was Jeder unvermeidlich schon von selbst will, wie dies bei jeglichem Beitrag zur eigenen Glückseligkeit der Fall ist, das gehört nicht unter den Begriff der Pflicht. Gegenüber den üblichen Tiraden wider den Selbstmord ist das Naturvorrecht des Menschen, nur so lange er will, zu leben, nicht ganz zu übersehen. Klugheitsregeln und diätetische Vorschriften werden in Menge unter der Firma der Selbstpflicht vorgetragen. Selbst der Einwand von Strauss [2]), man lange nicht ohne die Selbstpflicht aus, da bei einem jungen Menschen, der sich ausbilden soll, nicht die bekannte Schopenhauer'sche Triebfeder des Mitleidens, sondern nur der Trieb der geistigen Kräfte nach Entfaltung und die Fernhaltung aller störenden sinnlichen Kräfte Wirkung thun können, ist nicht ganz schlagend. Der Trieb in den Kräften, die Pflege, welche diesem Trieb zu Theil wird, die Zurückdrängung der Sinnlichkeit sind, ungeachtet das Sittliche des Einzelacts bei der periodischen Selbstverleugnung nicht verkannt werden soll, doch immer noch mehr natürliche, selbstische, als rein moralische Potenzen. Und doch, wer möchte Rothe, obwohl er sich nicht, wenigstens nicht geradezu zum Kantischen Dualismus des niedern und höhern Selbst bekennt, Unrecht geben, wenn er recht und schlecht festsetzt: wenn die Formel für die Selbstpflicht laute, stetig immer tugendhafter zu werden, so laute diejenige für die Socialpflicht,

1) Ueber die Grundlage der Moral 1841. S. 126 ff. 210 f.
2) „Der alte und der neue Glaube." 1872. S. 234 ff.

stetig immer tugendhafter zu wirken[1]), d. h. wenn Rothe auf der unverbrüchlichen Solidarität der Arbeit an sich selbst und der Arbeit an Andern und für Andere beharrt? Aber gerade seine fleissige Detailbehandlung der Selbstpflicht muss das unbefangene Urtheil davon überzeugen, dass die Wahrheit in der Mitte zwischen ihm und Schopenhauer liegt.

Man frage sich, wie geht es denn eigentlich in Rothe's meist richtiger Ausführung dem armen Selbst, das angeblich sich selbst in Pflichten nimmt und zu nehmen hat und also fort und fort nichts anderes zu fragen hätte, als: was bin ich alles mir schuldig? Sieht's in dieser Ausführung nicht ganze Seiten des Buchs hindurch so aus, als ob seine Frage an sich selbst in Wahrheit lautete: was habe ich alles mir zu versagen? Nein, wenn je die bald nun auch antiquirte Auskunft am Platze ist der altvätterischen Fassung der menschlichen Pflichten mit der Formel: „gegen" die andere Formel: „in Beziehung auf" oder „in Ansehung" zu substituiren, so hat dieses statt bei der Pflichtenreihe, die bis dahin unter dem Namen „Pflichten gegen sich selbst" gelaufen ist. Nur unter dieser allgemeineren Rubrik kann füglich alles das untergebracht und reinlich auseinander gehalten werden, was das Ich sich selbst zu gewähren und sich selbst vorzuenthalten hat, während bei der Rothe'schen Behandlung des Gegenstands jedwede Regel zu Gunsten des idealen Selbstes von einer Ausnahme, die sich gegen das egoistische Selbst kehrt, begleitet werden muss.

Es handelt sich Angesichts der Doppelseitigkeit der menschlichen Selbstheit zu gleichen Theilen von einem seiner selber Gedenken und von einem seiner selber Vergessen, von einem Sichfesthalten und von einem selbstlosen auf sich Verzichten, von einem Sichleben und den Anderen Leben. Bei den Gütern, die wegen der ihnen einwohnenden Relativität mir auch nur relativ eigenangehörig sein können, wie es Gesundheit, Bequemlichkeit, Behagen, Leben, Anlagen und Fähigkeiten, Besitz, Vortheil, Ehre, Ruf sind, kommt es auf die einzelne Situation an, ob und wieweit ich, sofern ich im

1) Theol. Ethik 4, 221.

Dienst des Sittengesetzes stehe, ihnen Rücksicht oder keine Rücksicht schuldig bin, Aufmerksamkeit gegen mich selbst in Bezug auf sie eintreten oder nicht eintreten lassen soll. Die Kategorie der Pflichten gegen sich selbst erweckt den Schein, als ob der Fall, wo ich Respectsperson bin, immer und jederzeit statthabe. Nein: dem Einen kann es Pflicht sein, seine Gaben recht auszubilden und für intellectuelle oder künstlerische Fertigkeiten recht auszubeuten, dem Andern ist es Pflicht, schon in jüngeren Jahren in einem anstrengenden Beruf aufzugehen; der Eine ist seiner öffentlichen Reputation alles schuldig, während der Andere ihr nur wenig Beachtung zu schenken hat. Man kann in ganz gleich sittlicher Weise je nach der Stellung, die man einmal im Leben einnimmt, praktische Makrobiotik treiben und sich im Dienst der Familie oder des Gemeinwesens aufreiben. Der relative Massstab aber hört auf und der absolute tritt dafür ein, wenn wir es mit dem, was unser Eigenstes ist, mit unsern sittlichen Besitzthümern zu thun haben.

Hier kehrt sich die moralische Nöthigung direct und uneingeschränkt dem Selbst als einer rein idealen Position zu: hier nimmt der Vernunftmensch den Sinnenmenschen, die Geistesseite die Naturseite in Pflichten. Das fühlt die neuere Sittenlehre, wenn sie statt der Selbstliebe, da sie und die Eigenliebe so schwer voneinander wegzubringen sind, die Selbstachtung betont. Gut sagt über sie schon de Wette[1]): „Während Selbstschätzung nur das Urtheil über unsern Werth ist, ist Selbstachtung das herrschende Bestreben, der richtigen Ueberzeugung und dem Gefühl von unserer inneren Würde gemäss zu wollen, zu denken und zu handeln; subjectiv und nicht blos äusserlich verstanden, bezeichnet dies auch die Ehre." Halte darauf, dass du dir Achtung vor dir selbst erwerbest und erhaltest, thue und unterlasse nichts, was dir deine Selbstachtung schmälere, dich weniger achtbar vor dir selbst erscheinen lassen könnte! Vielleicht, dass das Moment der Schätzung meiner Person durch mich selbst im Unter-

1) Bei Ch. F. Schmid: christliche Sittenlehre, ed. Heller. 1861. S. 689. A., Der selber den Ausdruck: „achtungsvolle Selbstliebe" hat.

schied von der Schätzung, welche sie durch andere erfährt, ein Streiflicht auf noch weniger beleuchtete Seiten des inneren Lebens wirft! Die Pflicht des Erwerbs und der Wahrung fremder Achtung verbindet hauptsächlich zum guten Beispiel, ein Obligo, das nicht zu unterschätzen ist, aber sich nicht auf die Gesammtstellung zum Sittengesetz verbreitet. Denn zur letzteren gehört ausser meinem äusseren Handeln, das der Gesellschaft angehört, auch das mir allein angehörige innere Handeln, als da ist Bildung und Festhaltung einer bestimmten Ueberzeugung und Richtung in den Lebensfragen der Weltanschauung, der Politik, der Religion; Gestaltung von festen Lebensgrundsätzen; Auffassung der ganzen Daseinsaufgabe; die Axiome und Postulate meines Gewissens; meine Ansicht über Ehrenfragen u. s. w. Meine Selbstachtung kann ich mir nur bewahren, wenn ich nichts wider diese inneren Regungen und Processe thue, wenn ich diese innerlichen Vorgänge theils in ihrer Integrität erhalte, theils mein äusseres Handeln nicht im Widerspruch steht mit meinem innern Handeln. Das hat Luther gefühlt, als er in Worms dem Hochdruck der gegen ihn aufgebotenen Autoritäten nicht wich, weil es nicht gerathen sei, etwas wider das Gewissen zu thun. Das hat Kant gewusst, als er die bisher unbekannte Kategorie der inneren Lüge schuf und darauf drang, dass der Mensch fast noch mehr gegen sich selbst, als gegen andere zur Wahrhaftigkeit verpflichtet sei, indem er die Selbstbelügung brandmarkt, die z. B. in dem Beweis vom Dasein Gottes, wenn er ab utili oder a tuto geführt wird, mitspielt [1]). Eigen, wie der Zuspruch des wackern Manns, wahr, ehrlich, offen gegen sich selbst zu sein, das Gewissen eines Schleiermacher erregt hat. In der gegen jetzt in Dingen des moralischen Muthes noch harmlosen Zeit des Jahres 1803, wo er seine „Grundlinien zu einer Kritik der bisherigen Sittenlehre" erscheinen liess, wendet und dreht er sich S. 288 f. hin und her, um Kant nicht Recht geben zu müssen. Kant habe hier den Mangel des Wissens, mit einem wirklichen Glauben verbunden, im Auge, aber das sei, wenn auch ein zu schwaches

1) Tugendlehre. 1797. S. 83 ff.

Wollen der Selbsterkenntniss (sic!) vorliege, wenigstens ein redlicher Besitz einer unvollkommenen oder unrichtigen Erkenntniss. Statt dessen deute Kant einen wirklich unredlichen Besitz an, indem ihm „ein absichtlich abgebrochenes Nachforschen, um nicht handeln zu dürfen demgemäss, was sich als Wahrheit ergeben würde", vorschwebe.

Wenn die bisherige Moral zu wenig dem Vorgang des Denkers, der das feige Bewusstsein rügt, das seiner eigenen gewissenhaften Ueberzeugung davonläuft, gefolgt ist, so hat sie auch erst noch den weiteren Schritt zu thun, energisch dafür einzutreten, dass der eigenen Ueberzeugung Folge gegeben, dass sie positiv bethätigt werden müsse. Rothe, zum Theil wohl von einem noch Behutsameren, von dem Schwaben Hirscher, den er dabei citirt, verleitet, decretirt einmal[1]): „Zur Selbstbeherrschung gehört insbesondere auch die Herrschaft über die Zunge und die Verschwiegenheit". Die Umgebung, in welcher Rothe theilweise sein Leben zugebracht hat, zu welcher u. a. Italien, die Rheinlande, die Pfalz gehören, mag ihn persönlich mehr auf die Fehler gebracht haben, die mit dem Missbrauch der Zunge gemacht werden. Er hätte darüber nicht die Fehler, die mit Zurückhaltung, mit dem Nichtgebrauch der Zunge begangen werden, übersehen sollen. Es dürfte gewiss nicht blos den an sich haltenden Schwaben, die sich nicht anders geben, als sie sind, sicher aber nicht leicht vollständig herauslassen, was sie sind, es dürfte in dieser Zeit der Abstumpfung der Principien und der Nivellirung der Gegensätze allgemein die Vorschrift gegeben werden: Offenbaret eure redlich erworbene Ueberzeugung; vervollständiget das gute Beispiel, das ihr Andern schuldig seid, dadurch, dass ihr auch eure Art zu denken, zu fühlen, zu urtheilen ihnen wenigstens behufs der Erwägung und Prüfung derselben anheimgebet, empfehlt ihnen das Gute u. a. auch eben mit dem Darlegen dieser eurer Ueberzeugungstreue selber; thut's der Wahrheit zu lieb, mit ihrem Zeugniss für

1) A. a. O. p. 34 Ann. 2. An das Ausgleiten im Klugheitsgebiet mit einer solchen als moralisch sich gebenden Sentenz soll nur erinnert werden.

sie der Welt zu erklären, dass ihr euch ihrer nicht schämet! Eure Selbstachtung kann nur dann eine gesicherte und eine vollständige sein, wenn ihr euch zu dem eigensten Besitz, den ihr in redlicher Weise erworben habt, auch bekennt!

Emil Feuerlein.

Geschichte der neueren Philosophie von *Kuno Fischer.* Dritter Band. Dritte neu bearbeitete Auflage. München, C. Fr. Bassermann, 1882. VIII u. 576 S. Lex. 8°, auch unter dem besonderen Titel: „Immanuel Kant und seine Lehre. Erster Theil."

Gerade in diesem, bei der Lebhaftigkeit der heutigen Kant-Forschung seit mehreren Jahren vergriffenen Bande, dessen Erscheinen die zahlreichen Freunde des Werkes längst mit Spannung erwarteten, treten die glänzenden Vorzüge von K. Fischer's Geschichtsschreibung der Philosophie auf's Deutlichste hervor. Dennoch soll nicht von solcher Virtuosität des Verfs. hier eingehend geredet werden, da der vorliegende Band eine in diesen Heften bereits besprochene neue Auflage nur fortsetzt. Ref. begnügt sich daher in dieser Beziehung einfach zu constatiren, dass nach dem Eindrucke, den er auf's Neue bei Lesung dieser neuesten Bearbeitung des 3. Bandes erhalten hat, der Verf. derselben in der That auch durch wesentliche Verbesserungen seine anerkannte und beispiellose Meisterschaft bewährt, den Inhalt philosophischer Systeme in freier Reproduction und doch objectiv darzustellen. Weder über die Systeme zu belehren noch in sie erst einzuführen noch gar deren Bedeutung für die allgemeine Cultur darzulegen oder womöglich eine blos ungefähre Vorstellung derselben für weitere Kreise zu geben, ist K. Fischer's Absicht. Sein Hauptziel ist und bleibt es, die geschichtliche Entwicklung selber hinsichtlich der Philosophie, natürlich auf Grund der Systeme, vorzuführen und letztere gerade in diesem Zusammenhange sowohl mit Rücksicht auf das persönliche Verhältniss ihrer Urheber zu demselben wie zu ihren Lehren als auch in der Nothwendigkeit ihrer eigenen Entstehung zu entfalten, sofern diese überdies in dem historischen Werden

idealer Mächte immanent ist und damit einen von dem individuellen Träger eines Systems zum Theil unabhängigen Ursprung hat. Der Darlegung des letzteren, die ich als die der idiologischen Genesis bezeichnen möchte, geht darum stets die Darstellung der psychologischen Entstehung, durch welche jene sich in dem bestimmten Subjecte individuell realisirt, voraus. Auf solche Art setzt der Verf. die einzelnen Systeme und deren vom historischen Zusammenhange relativ unabhängige fertige Gestalt als bekannt voraus und ist in der Lage, im Unterschiede von sämmtlichen anderen Darstellern der neueren Philosophie sich in erster Linie ganz allein und rein die Lösung einer historischen Aufgabe zum Vorwurfe zu machen. Alle übrigen Gesichtspunkte, sei es die Belehrung in systematischer Hinsicht, sei es die spekulativ-kritische Orientirung und Verständigung, sei es die Aufzeigung culturgeschichtlicher Anregungen zu den Systemen, sowie der gleichartigen Nachwirkungen derselben, werden jenem Hauptzwecke mit Entschiedenheit untergeordnet. Die historische Objectivität muss, diesem Sachverhalte entsprechend, natürlich etwas anderes sein als ein treuer Spiegel eines einzelnen Systems in der Sprache unserer Zeit, wie ihn eine rein auf den Standpunkt seines Verfs. sich zurückversetzende Darstellung desselben bieten soll; denn über den durch die Schranken ihres vergangenen Zeitalters bedingten Horizont der Urheber der einzelnen Lehrsysteme erhebt sich natürlich der Blick des einem späteren Geschlechte angehörenden und seiner Aufgabe gewachsenen Historikers in umfassenderer Anschauung. Des letzteren auf die Bewegung der philosophischen Ideen gerichtetes Auge dürfte aber diese lebensvollste aller geistigen Entwicklungen weder mit einem adäquateren Organe auffassen können, als es Kuno Fischer in seiner congenialen Begabung für das Verständniss philosophischer Productionen besitzt, noch dieselbe in ein vollkommeneres Gewand einzukleiden im Stande sein, als welches ihr in jener beredten Sprache und jenem klassischen Stile zu Theil geworden ist, die In- und Ausland in gleicher Weise an dem berühmten Werke des Verfs. bewundern.

Der vorliegende 3. Band dürfte in dieser neuesten Be-

arbeitung indess noch ein ganz besonderes Interesse erwecken; nimmt doch in ihm der Verf. zum ersten Male Stellung zur modernen Kant-Philologie. Es wäre freilich ein Irrthum, zu glauben, dass das der letzteren gewidmete Kapitel die einzige Veränderung dieses Bandes ausmachte. Es sind die in der vorliegenden Auflage desselben vorgenommenen Neuerungen vielmehr auch sonst überaus bedeutsam und zahlreich. Dieselben bestehen theils in Vermehrungen, theils in Umgestaltungen der früheren Darstellung. Denn erstlich gibt K. Fischer von einer grossen Reihe der vorkritischen Schriften, über die er früher nur referirt hatte, jetzt eine eingehende Würdigung und Analyse, zumal von den naturwissenschaftlichen Abhandlungen Kant's, ausserdem aber nimmt er ausdrücklich oder stillschweigend Stellung zu den wichtigsten Detailforschungen über die Kritik der reinen Vernunft innerhalb der letzten fünfzehn Jahre. Namhaft gemacht und oftmals in einzelnen deutlich angegebenen Punkten berücksichtigt werden besonders E. Arnoldt, K. Dieterich, J. Mainzer, R. Reicke, H. Vaihinger, H. Cohen, Fr. Paulsen. Den drei zuletzt Genannten widerspricht Fischer meistentheils, H. Cohen sogar fast immer, während er von den übrigen E. Arnoldt und R. Reicke beinahe unbedingt und überall, Konr. Dieterich und J. Mainzer häufig beistimmt. Bedingte die Auseinandersetzung mit diesen Forschern mannigfache Zusätze, so hat ferner die neueste Umarbeitung auch noch durch eine Anzahl Umänderungen wesentlich gewonnen. Oftmals ist nämlich durch Kürzung grössere Präcision erreicht worden, sodann bald durch noch tiefere Durchdringung des Sachverhalts die Berechtigung der Kantischen Anschauung gegenüber inzwischen geltend gemachten Zweifeln auf's Neue sicher gestellt worden (man vgl. z. B. die gegenwärtige Darstellung der „3. Analogie der Erfahrung" mit der früheren und im Gegensatze zu den Ausstellungen von E. Laas), bald durch neue Anordnung oder Hervorkehrung eines anderen Gesichtspunktes als des Hauptthemas in diesem oder jenem Abschnitte die bisherige Auffassung berichtigt oder doch deren Bedeutung noch schärfer im Einzelnen bestimmt worden. In Theilen, wo alle diese Momente bei der Umgestaltung der

Auflage gleichzeitig zu berücksichtigen waren und zusammentrafen, ist das Buch ein vollständig neues geworden, so dass wiederholt verschiedene Bogen hindurch auch nicht ein Satz der früheren Darstellung wiederkehrt.

So wichtig auch die übrigen Zusätze, welche des Verfs. Stellungnahme zu anderen Kant-Forschern betreffen, erscheinen mögen, so tritt deren Bedeutung gleichwohl zurück hinter seiner Abrechnung mit der „Kantphilologie", und ich will deshalb einige Punkte aus dem Abschnitte über diese hervorheben, um den Lesern dieser Blätter die Ueberzeugung zu verschaffen, dass der vorliegende Band gerade in seiner neuesten Gestalt ein unentbehrliches Hülfsmittel für das Kant-Studium bildet, jedenfalls über die Lage desselben wohl unterrichtend und orientirend ist.

Dies gilt besonders von dem letzten, in der vorliegenden Auflage ganz neu hinzugekommenen (16.) Kapitel dieses Bandes, welches überschrieben ist: „Die verschiedenen Darstellungsformen der Vernunftkritik". Die Reichhaltigkeit desselben ist schon aus einer Anführung der wichtigsten Haupt- und Unterabschnitte, in die es zerfällt, ersichtlich. Jene sind folgende: „I. Die kritischen Fragen und die »Kantphilologie«", „II. Die Vernunftkritik und die Prolegomena", „III. Die erste und zweite Ausgabe der Vernunftkritik". Von diesen zerfällt Abschnitt II in diese Abtheilungen: „1) Die Entstehung der Vernunftkritik", „2) Die Entstehung der Prolegomena", „3) »Nachträge zur Vernunftkritik«", und Abschnitt III gliedert sich folgendermaassen: „1) Die fraglichen Differenzen", „2) Kant's eigene Erklärung", „3) Jacobi's Ansicht", „4) Schopenhauer's Ansicht", „5) Der heutige Ausgabenstreit", „6) Die philosophische Frage". Man bemerkt sofort, dass dies Kapitel auch im Einzelnen wesentlich Stellung nimmt zu jenen Problemen, deren Erörterung in jüngster Zeit vornehmlich durch B. Erdmann und E. Arnoldt in lebhaften Fluss gekommen ist. Dieselbe hat es mit einem so reichen Material zu thun, dass auch K. Fischer mit diesen Problemen sich nicht etwa blos im Schlusskapitel abfindet, sondern in ihm theils nur zusammenfasst und in übersichtlicher Consequenz darlegt, was er früher eingehend begründet hat, theils nur

durch Ergänzungen, die erst nach Kenntniss seiner Darstellung des Inhalts der Kritik der r. Vern. verständlich sind, die ganze Untersuchung abschliesst und abrundet.

So hat, um nur auf einen bedeutsamen Punkt näher einzugehen, K. Fischer bereits bei Darstellung des Inhalts der Kr. d. r. Vern. den Beweis geführt, dass deren philosophischer Standpunkt ein ganz anderer ist, als ihn Erdmann annimmt. Inhalt und Fortwirkung der Kantischen Philosophie und zwar sowohl der letzteren erster Eindruck auf die Zeitgenossen als auch deren weiterer Einfluss auf die Entwicklung der Speculation in diesem Jahrhundert bezeugen nach Fischer zweifellos dies, dass der Kriticismus eine Neubegründung des Rationalismus ist, wofern man diesen Begriff und den seines Gegentheils, des Empirismus, überhaupt auf diese neue Lehre anwenden wolle. Denn Kant's Kritik ist eine Art „Metaphysik". Unter einer solchen versteht Kant ja den „Inbegriff aller Erkenntnisse durch reine Vernunft, sofern dieselben real sind". Dies nämlich sind weder die logischen Einsichten noch die mathematischen, da die ersteren es nicht mit Dingen, die letzteren blos mit durch formale Anschauung construirten, aber nicht in der wirklichen Anschauung erfassten Dingen zu thun haben. An sich könnte solche reine Vernunfterkenntniss nun immer noch zweifach sein. Ihre Objecte könnten ja einmal die Dinge in ihrem Wesen, wie sie unabhängig von uns existiren, sein, d. h. die Dinge an sich, im anderen Falle aber die Dinge, wie sie in unserem Bewusstsein sich darstellen. Die vorkantische dogmatische Metaphysik war übersinnliche Erkenntniss der Dinge an sich. Solche ist indessen als echte Wissenschaft unmöglich. Nur ein allwissendes und allmächtiges Wesen, aber kein beschränkter und endlicher Verstand kann das Wesen der Dinge an sich ergründen, weil der letztere dieselben niemals ganz in sich als sein Werk enthält. Wir endlichen Wesen, die wir auf unserem beschränkten Standpunkte beharren müssen, sind ihm gemäss ausser Stande, Dinge an sich in übersinnlicher Erkenntniss zu erfassen. Kant gibt daher dem Empirismus darin Recht, dass alle unsere Objecte Vorstellungen sind, welche uns nichts anderes

gestatten, als die Dinge nur in den Grenzen unserer Bewusstseinskräfte zu verstehen, d. h. in Raum und Zeit besondert aufzufassen und nach den Kategorien bestimmt auch in ihrem Zusammenhange zu begreifen. Allein Kant gesteht nicht zu, dass darum die Metaphysik, die übersinnliche Erkenntniss, zu beseitigen sei. Nur die übersinnliche Erkenntniss von übersinnlichen Dingen, aber nicht die übersinnliche Erkenntniss der Erscheinungen hat er geleugnet. Die nothwendigen und allgemein gültigen Bedingungen der Erkenntniss sind selbst schon ein Uebersinnliches in uns; sie bewirken mithin eine „übersinnliche", metaphysische Erkenntniss; unmöglich ist nur eine übersinnliche Erkenntniss übersinnlicher Dinge. Metaphysik der Erfahrung oder der Erscheinungen ist jedoch so sicher möglich, ist sogar so gewiss, wirklich und nothwendig, als es überhaupt wahrhafte Erkenntniss gibt. Echte Erfahrungs-Erkenntniss ist gar nicht anders möglich als Vernunfterkenntniss oder Metaphysik der Erfahrung. Gerade das ist Kant's Fortschritt über Hume hinaus, gerade das seine Neubegründung des Rationalismus (nach S. 376 fg., 396 fg. und 405 fg. der vorliegenden Bearbeitung des 3. Bandes). — Aus so gewichtigen Gründen behauptet Fischer, dass Kant's Lehre Rationalismus sei und tritt damit der Ansicht B. Erdmann's scharf entgegen. — Ueber diesen Punkt ist sich Letzterer nicht klar geworden und hat noch dazu, obschon er sich dabei in bewusstem Gegensatze zu den längst vorher bekannten Anschauungen nicht blos K. Fischer's, sondern auch Trendelenburg's, Cohen's und Paulsen's befindet, von diesem Vorurtheile der empiristischen Auffassung Kant's geleitet, das Ergebniss seiner „entwicklungsgeschichtlichen" Betrachtungen in der „Einleitung" zu seiner Ausgabe von Kant's Prolegomena zur Grundlage der Interpretation dieses der fertigen kritischen Lehre Kant's angehörenden Werkes selber gemacht. Gegensätze früherer Entwicklungsstufen hat er so in dieses Werk selbst und später auch, wie in seiner Schrift „Kant's Kriticismus" in die anderen Hauptwerke des letzteren hineingetragen. Manche Spuren jener Gegensätze im fertigen Systeme Kant's, die nur Reste früher durchlaufener Stadien und

vielleicht sogar noch in diesem selber dem Ausdrucke nach nicht völlig überwundene Unterschiede sind, hat Erdmann zu schroffen Widersprüchen und sogenannten „Verschiebungen" in der gereiften Lehre Kant's willkürlich aufgebauscht.

Darüber ist K. Fischer nicht ohne Grund entrüstet. Die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung, die er selbst zuerst angeregt hat, werde so überschätzt. Während ihr nur eine mittelbare und secundäre Bedeutung im Verhältniss zur Erkenntniss eines abgeschlossenen geistigen Systems zukomme, das in erster Linie mittels der Methode der Wissenschaft, der es angehöre, erklärt sein wolle, nehme dieselbe bei Erdmann die beherrschende Stellung in der Interpretation ein und führe darum zu derartigen ungeheuerlichen Ergebnissen. Hierin hat K. Fischer gewiss Recht, und seine oben angeführten Auseinandersetzungen über den Sinn von Kant's Metaphysik bestätigen seinen der „Kantphilologie" entgegen gehaltenen Satz, dass philosophische Werke in erster Linie philosophisch erklärt sein wollen, auf's Glänzendste.

K. Fischer's Ansicht über den rationalistischen Charakter der Vernunftkritik theilen überdies die bewährtesten übrigen Kant-Kenner, so Paulsen, der sich nach dem Erscheinen von Erdmann's Prolegomena in der „Vierteljschr. f. w. Phil." in gleichem Sinne ausgesprochen hat und dessen Urtheil um so mehr in's Gewicht fällt, als er in anderen Hauptpunkten Erdmann beipflichtet, leider auch in der Meinung, dass die Prolegomena in zwei gänzlich heterogene Partien zerfallen.

K. Fischer weist jedenfalls die Annahme, dass schon die Aufgabe, die Kant in den „Prolegomenen" sich stellte, durch die Recensionen der Kritik der r. Vern. irgendwie wesentlich bestimmt worden sei, schlagend zurück durch den Hinweis auf die Thatsache, dass Kant in jenem erläuternden Werke solche Einwürfe nur anmerkungs- und anhangsweise behandelt hat.

Allein nicht nur K. Fischer, sondern auch Paulsen, Vaihinger u. A., welche Erdmann's Meinung von der heterogenen Beschaffenheit zweier Hauptbestandtheile der Prole-

gomena anerkennen, verwerfen desselben Verhalten bei Herausgabe der letzteren. Für Ref. freilich ist genau genommen schon der Sinn der Behauptung einer doppelten Redaction in Bezug auf ein Werk, das ein uns bekannter Verf. zweifellos mit Selbstbewusstsein als eine in sich zusammenhängende Schrift und als ein Ganzes gegeben hat, kaum irgendwie verständlich. Ist es aber nicht geradezu ungeheuerlich, nun noch überdies dasjenige, was ein Verf. selber Jahre lang als eine Schrift gibt, nicht blos als ein Conglomerat heterogener Theile zu bezeichnen, sondern es willkürlich dem Publikum auf eigene Faust als unterschiedene Ganze in einer Kant-Ausgabe vorzulegen?! Was soll eine solche angeblich „philologische" Methode gegenüber einem bekannten Verf. und seiner bekannten Ansicht über eines seiner vielgelesenen, von ihm selbst besonders hochgehaltenen Werke, das K. Fischer mit Recht als das Meisterstück von Kant's didaktischer Kunst betrachtet? Würde es sich B. Erdmann nicht höchlichst verbitten, wenn ein Epigone, der seine Schriften für irgendwie lückenhaft und Theile derselben einander widersprechend hielte, sogar in einer Ausgabe von Erdmann's Werken diese seine vom Verf. abweichende Ansicht durch den Druck kenntlich machen wollte? Ich gestehe, dass das bezeichnete Verfahren Erdmann's in Bezug auf Kant in der Geschichte der Wissenschaft beispiellos dasteht. Die „Kantphilologie" hat hier eine Blüthe gezeitigt, um die sie die echte Philologie wahrhaftig nicht beneiden dürfte, die vielmehr ganz dazu angethan ist, bei Ausländern Zweifel zu erwecken über die gegenwärtige Beschaffenheit einer Disciplin, auf welche die deutsche Wissenschaft sonst mit Recht besonders stolz ist.

Wenn es so um Erdmann's Arbeiten sachlich bestellt ist, so muss besonders anstössig die Form seines Auftretens gegenüber anderen Kantforschern erscheinen. K. Fischer ist mit Recht sehr unwillig darüber, dass Erdmann eine angebliche Entdeckung über Kant's theologisches Studium in seiner Schrift „Martin Knutzen und seine Zeit" nicht blos erfreut mittheilt, sondern zu einem hochmüthigen Excurse über Fischer's Mangel an Zuverlässigkeit benutzt und in Folge derselben ein Prioritätsrecht geltend macht gegenüber E. Ar-

noldt. Dieser hat aber jene Schrift Erdmann's gar nicht gekannt und vertritt ausserdem eine ganz andere Sache, so dass Erdmann nur in Folge unverzeihlicher Flüchtigkeit sich ernstlich über etwas ereifert, wofür es an jeder Voraussetzung fehlt. Denn Erdmann wollte entdeckt haben, dass Kant bei der theologischen Fakultät, obzwar nur einer Sitte und einem vorgeschriebenen Gebrauche der Zeit gemäss, inscribirt gewesen sei. Arnoldt's Einsicht in das Fakultätsalbum hat aber zweifellos dargethan, dass Kant niemals als Theologe inscribirt gewesen ist*). — Dieser Punkt ist so recht geeignet, darzuthun, dass alle derartigen historischen Forschungen nur sehr bedingungsweise von Werth sind, dass sie zu berechtigten Schlüssen erst dann Anlass geben können, wenn man sicher ist, das geschichtliche Material in absoluter Vollständigkeit benutzt zu haben.

Nur auf diese Punkte sei beispielshalber ausführlich hingewiesen! Im Uebrigen erwähne ich nur thatsächlich, dass K. Fischer im heutigen Ausgabenstreite auf die Seite Hartenstein's und Kehrbach's tritt, indem er des Ersteren Ansicht beipflichtet, dass sein Verfahren als Herausgeber von seiner Meinung über den doctrinellen Unterschied der beiden Ausgaben der Vernunftkritik (von Kant's eigener Hand) unabhängig sein müsse; sodann ist noch besonders bemerkenswerth, dass K. Fischer bei eigner Beurtheilung des doctrinellen Werthes dieser beiden Ausgaben Kant's im Gegensatze zu Erdmann von der Ueberzeugung des rationalistischen Charakters, welcher dem Kriticismus wesentlich sei, ausgeht. Dieser rationalistische Charakter ist auch nach Fischer in der 2. Auflage von Kant nicht aufgehoben, aber doch in realistischer Richtung hin und zwar nicht ohne Widerspruch zu den stehen gebliebenen Grundlehren der ersten Auflage modificirt worden.

Ref. erkennt seinerseits zwar die Abschwächung des Rationalismus in der zweiten Auflage an, gibt jedoch den

*) E. Arnoldt, Kant's Jugendjahre und die ersten fünf Jahre seiner Privatdocentur. Königsb. i. Pr., C. F Beyer. 1881. Vgl. dazu das Circular Dr. J. Jacobson's von vergangenem Sommer: „Herrn Professor Benno Erdmann's Polemik gegen Emil Arnoldt", Königsb., A. Rosbach. 1882.

von Fischer hervorgehobenen Widerspruch nicht zu; er ist vielmehr der Ansicht, dass ein gewisser Kant's grundsätzlichem Rationalismus stets beiwohnender realistischer Zug in der zweiten Auflage nur auf eine deutlichere und zu dem kritischen Gepräge der Lehre consequentere Weise hervortrete, und er ist endlich der Meinung, dass K. Fischer, nur getrübt durch die eigene Weltanschauung, diesen Sachverhalt nicht ganz unbefangen durchschaut hat. Denn K. Fischer's Ideal der Erkenntnisstheorie besteht in der Forderung, die ich mit seinen eigenen Worten in die Formel fasse: „Erklärung der Empfindung aus dem Grunde des Bewusstseins". Das Ziel des Kantischen Kriticismus kann jedoch nur sein: „Erklärung der Gewissheit der Empfindung aus dem Grunde des Bewusstseins", und dasselbe ist nicht dadurch zu erreichen, dass man den apriorischen Inhalt des Bewusstseins über Kant's Gewinn desselben hinaus steigert, sondern nur dadurch, dass man diesen Gewinn in Anlehnung an die Ergebnisse der Physiologie der Sinne in Bezug auf die in dunkelem Bewusstsein der Empfindung vor sich gehenden geistigen Processe ausbeutet, wozu Riehl den Anfang gemacht hat.

Der Verf. erwähnt nur diejenigen Kant-Forscher, mit denen er völlig harmonirt oder die er ausdrücklich zu bekämpfen der Mühe werth hält. Daher ist sein Ignoriren solcher, deren Auffassung er, ohne sie zu nennen, eine andere sorgfältig begründete gegenüberstellt, sehr beredt, z. B. sein Uebergehen jeder Erwähnung von Laas' „Kant's Analogien der Erfahrung". Es wird auf diese Weise allerdings oftmals eine Stellungnahme zu Arbeiten vermisst, über welche man gerne Fischer's Ansicht kennen würde, wie über die Schriften von Harms, Hölder, Meyer, Riehl, Stadler, Windelband. Wenn alle diese indirect offenbar berücksichtigt sind, so erscheint indess als ein gewisser Mangel, dass auch von Ausländern nicht irgend ein hervorragender Kant-Forscher der jüngsten Zeit, wie Caird und Adamson genannt wird.

Diese Ausstellung ist jedoch so geringfügig, obschon die Vollständigkeit der Sache ihre Erwähnung erheischt, dass sie nicht im Stande ist, irgendwie den eigentlichen Werth dieser

neuen Leistung abzuschwächen. Wir schliessen diese Besprechung vielmehr mit der aufrichtigen Anerkennung des grossen Ernstes und Fleisses, den K. Fischer bei der neuesten Auflage dieses Bandes offenbar darum auf die Umarbeitung seines Inhalts angewendet hat, um diesen Theil des Werkes zugleich zu einem der besten Führer durch die Wirrsale des gegenwärtigen Kant-Studiums zu gestalten. Der Verf. hat auch diesen Zweck, wie unsere Darlegungen gezeigt haben werden, auf das vollkommenste erreicht und die Philosophen unserer Tage dadurch zu grossem Danke verpflichtet.

Bonn, im Sept. 1882. Dr. J. Witte.

Der inzwischen erschienene 4. Bd. der Gesch. d. n. Phil. des Verf.'s ist zwar gleichfalls mit Recht als ein „neu bearbeiteter" in dieser Auflage bezeichnet worden; derselbe enthält jedoch keine Vermehrungen oder Aenderungen, welche irgendwie von der Bedeutung derjenigen im oben besprochenen Bande sind. Nur die Einleitung zur „Kritik der Urtheilskraft" hat den Verf. zu einem wichtigeren, in das Kapitel der „Kantphilologie" gehörenden Zusatze, veranlasst. Derselbe umfasst S. 412—20 einen Abschnitt, der betitelt ist: „Die Einleitung in die Kritik der Urtheilskraft". Fischer berichtigt in diesem in Sonderheit auch eine Behauptung B. Erdmann's, indem er darthut, dass „der handschriftliche Aufsatz des Philosophen weit umfangreicher und keineswegs ein blosser »Entwurf der Einleitung« (S. 413) gewesen sein" könne, „wie der jüngste Herausgeber ihn genannt hat". Auch der vorangehende Abschnitt „Die Entstehung der Kritik der Urtheilskraft" enthält wesentlich Neues im Vergleich zum 2. Buch, II. Abschn. 1. Cap. der früheren Auflage dieses Bandes.

Im Uebrigen würde Fischer der wissenschaftlichen Forschung jedoch viel grössere Dienste geleistet haben, wenn er auch in diesem Bande ähnlich wie im vorangehenden die Arbeiten anderer, so hier die auf die praktische, ästhetische, religions- und geschichts-philosophische Seite der Kantischen Lehre gerichteten Monographien berücksichtigt hätte, was

leider nicht geschehen ist oder doch nur in kaum bemerkbarer Weise.

Als eine Verbesserung erscheint es, dass die Darstellung der Aesthetik und Teleologie nunmehr ein besonderes Buch für sich, das 3. dieses Bandes, bildet, entsprechend der Selbstständigkeit der „Kritik der Urtheilskraft" unter Kant's Werken und in seinem Systeme, während in der vorigen Auflage dieselbe den II. Abschnitt des 2. Buches, dessen I. Abschnitt die Religionsphilosophie enthielt, ausfüllte. Letztere behandelt Fischer jetzt im 2. Buch unter der Ueberschrift: „Die Kantische Religionslehre und der Streit zwischen Satzung und Kritik".

Demgemäss zerfällt K. Fischer's „Zweiter Theil" seiner Darstellung von Kant's Lehre, nämlich „Das Vernunftsystem auf der Grundlage der Vernunftkritik" in folgende Bücher: 1) Metaphysik der Natur und der Sitten, 2) Die Kantische Religionslehre und der Streit zwischen Satzung und Kritik, 3) Die Kritik der Urtheilskraft.

Diese Eintheilung hat jedoch ihre grossen Bedenken und würde zu ausdrücklichem Tadel veranlassen müssen, wenn der Verf. nicht so eingehend den Leser über Kant's Schriften unterrichtet hätte, dass er die Correctur selber vornehmen kann. Denn die drei grossen kritischen Werke stehen erstlich so selbstständig nebeneinander da, dass nicht eins derselben als Grundlage der anderen bezeichnet zu werden vermag. Die Kritik der r. Vn. ist nicht „Grundlage", sondern „Voraussetzung" für die folgenden, jedoch nur aus historischem Grunde, insofern Kant in ihr zum ersten Male die Methode ausübte, die er auch in den anderen beiden befolgt hat. Ueberdies lehnt sich die Metaphysik der Sitten in ähnlicher Weise an die Kr. d. pr. Vn. wie die Metaphysik der Natur an die Kr. d. r. Vn. an, beide metaphysischen Disciplinen stehen aber miteinander in keinem systematischen Verbande, der geböte, sie wegen innerer Verwandtschaft zu einem Buche, wie es Fischer thut, zu vereinigen. — Ob und in wie weit Kritik und System bei Kant sich unterscheiden und worin letzteres besteht, das ist indessen nicht mit ein paar Worten zu sagen; das bedürfte einer längeren noch nirgends in zu-

treffender Weise vorhandenen Untersuchung (auch nicht in Vaihinger's Commentar, dessen 2. Hälfte des 1. Bds. die Frage allerdings berührt). Das System in Fischer's Darstellung des 4. Bds. ist jedenfalls nicht das originale Kant's.

Bonn, im April 1883. Witte.

Die Religion des Geistes von *Eduard v. Hartmann.* Berlin, K. Duncker's Verlag. (C. Heymons.) 1882. (XII und 328 S.) gr. 8°.

Wie Herr v. Hartmann auf S. V der Vorrede des vorstehend bezeichneten Werkes bemerkt, steht dasselbe zu der früheren Schrift über „das religiöse Bewusstsein der Menschheit im Stufengang seiner Entwickelung" in inniger Beziehung; sie verhalten sich zu einander wie der geschichtliche und systematische Theil einer Religionsphilosophie und bilden ein innerlich zusammenhängendes Ganze, was der Verfasser sein drittes Hauptwerk nennt.

Die „Religion des Geistes" zerfällt in 3 Haupttheile: A. Religionspsychologie (S. 1—110), B. Religionsmetaphysik (S. 111—268), C. Religionsethik (S. 269—328). Die Religionspsychologie behandelt: I. die religiöse Function als einseitig menschliche (S. 1—64) und zwar: 1. als Vorstellung, 2. als Gefühl, 3. als Wille. II. Das religiöse Gefühl als doppelseitige, göttliche und menschliche Function (S. 65—110): 1. Gnade und Glaube im Allgemeinen, 2. Offenbarungsgnade und intellektueller Glaube, 3. Erlösungsgnade und Gemüthsglaube, 4. Heiligungsgnade und praktischer Glaube. Die Religionsmetaphysik enthält ebenfalls 2 Unterabtheilungen: I. Die Metaphysik des religiösen Objects oder die Theologie (S. 111—179): 1. Gott als das die Abhängigkeit von der Welt überwindende Moment, 2. Gott als das die absolute Abhängigkeit begründende Moment, 3. Gott als das die Freiheit begründende Moment. II. Die Metaphysik des religiösen Subjects (S. 180—268): 1. die religiöse Anthropologie (der Mensch als erlösungsbedürftiger und als erlösungsfähiger), 2. die religiöse Kosmologie (die Welt in ihrer absoluten Abhängigkeit von

Gott so wie in ihrer Erlösungsbedürftigkeit und Erlösungsfähigkeit). In dem dritten Haupttheil, der Religionsethik, wird erörtert: I. Der subjective Heilsprocess (S. 269—306) und zwar: 1. die Erweckung, 2. die Entfaltung, 3. die Früchte der Gnade (a. die Besserung, b. die Mitarbeit am objectiven Heilsprocess). II. Der objective Heilsprocess (S. 307—328).

Mancher Leser dieser Inhaltsangabe dürfte vielleicht überrascht sein von der Anwendung der christlich-dogmatischen Terminologie bei H., die im Buche selbst noch mehr hervortritt. In der That erkennt H. mit dem Christenthum die Erlösungsbedürftigkeit und Erlösungsfähigkeit des Menschengeschlechts an; indessen der Geist des Werkes ist ohne Frage ein dem Christenthum principiell entgegengesetzter, und nur diejenigen werden sich damit befreunden können, welche auf einem streng pantheistischen und zwar auf dem von H. sogenannten concret-monistischen Standpunkt sich befinden.

Wir wollen hier nicht etwa von Neuem den Versuch machen, diesen Standpunkt principiell zu widerlegen, sondern uns in unserer Kritik des neuesten Werkes H.'s vorzugsweise auf seine Haltung gegenüber dem Theismus beschränken. H. beurtheilt den Theismus falsch und macht ihm — in specie in Beziehung auf die Religionsphilosophie — unzutreffende Vorwürfe, wodurch er ihn in ungerechter Weise discreditirt, während seine eigene „Religion des Geistes" eine sehr problematische Schöpfung ist.

Vor Allem wirft H. dem Theismus die grösste Unwissenschaftlichkeit vor. Ihm zufolge geht der Theismus „von dem dogmatischen Vorurtheil aus, dass Gott und Mensch zwei wesensverschiedene bewusste geistige Persönlichkeiten" seien (S. 158); derselbe „deutet die Erfahrungen des religiösen Bewusstseins nach Massgabe des mitgebrachten dogmatischen Vorurtheils um" (S. 179). Dieser Vorwurf ist ganz unberechtigt. Die theistischen Philosophen suchen wie die andern die vorgefundenen Thatsachen und Erscheinungen zu deuten; wenn ihre Deutung zu einem dem Pantheismus entgegengesetzten Resultat führt, so ist es Sache der pantheistischen Philosophen, speciell H.'s, diese Deutung als eine unrichtige nachzuweisen, nicht aber in bequemer Weise dem „religiösen

Bewusstsein" ohne Beweis pantheistische „Erfahrungen" unterzuschieben (S. 179) und die Identitätsphilosophie ohne Weiteres als die „für jedes unbefangene Denken einleuchtendste Sache von der Welt auszugeben." H. geht dabei so weit, dass er mit Rücksicht auf den Theismus behauptet, „die Persönlichkeit Gottes sei neuerdings schon stark in's Schwanken gerathen" (S. 148), und durch immanente Kritik schlage der theistische Standpunkt in den concret-monistischen um (S. 252). Dieses Umschlagen soll beim Begriff der Schöpfung durch die Vertauschung einer einmaligen mit einer stetigen Production der Welt, beim Begriff der Regierung durch die Ausbildung des Begriffes der göttlichen Mitwirkung oder des concursus divinus erfolgen.

Betreffend die stetige Weltproduction, die im Sinne des Theismus stattfinden soll, sagt H. auf S. 249: „Die Annahme, dass die Weltsubstanz in dem Augenblicke von selbst in ihr Nichts zurücksinken würde, wo Gott aufhörte, sie stetig von Neuem zu schaffen, hebt den Begriff der Substanz auf," nämlich der geschaffenen, wie der Zusammenhang zeigt. Ich wundere mich hier, dass H. mit keiner Silbe berührt, was ich in einem Brief der 2. Auflage meiner Schrift über die Autonomie der Vernunft in den Systemen Kant's und Günther's S. 17 gegen ihn ausgeführt habe, wo ich erkläre und zu beweisen versuche, dass nach dem Theismus die Welterhaltung nicht als durch stetige Schöpferthätigkeit Gottes bewirkt zu denken sei. Den concursus divinus fasst H. meines Erachtens S. 252 ebenfalls nicht richtig, wenn er behauptet, dass darin die abstract-monistische und die deistische Lösung der Frage vereinigt seien. Der concursus divinus ist ähnlich zu beurtheilen, wie die Welterhaltung und hängt mit dieser eng zusammen.

Ein mehrfach in der „Religion des Geistes" wiederkehrender Angriff auf den Theismus besteht darin, dass der Philosoph des Unbewussten behauptet, nach theistischer Theorie beschränke Gott seine Absolutheit, beraube aus äusseren Gründen die absolute Wahrheit ihrer Absolutheit (S. 82), verleugne in einer einseitig göttlichen Function seine göttliche Natur und entstelle sie zur relativen Unwahrheit (S. 83), insofern er sich in seiner Offenbarung der menschlichen Fas-

sungskraft accommodire. Diese Accommodation tangirt doch wohl die Absolutheit Gottes so wenig, als es die Qualification des Lehrers entstellt, wenn er aus pädagogischen Rücksichten die lateinische Grammatik auf dem Gymnasium ganz anders als auf der Universität vorträgt.

S. 184 f. will H. den Theismus dadurch in die Enge treiben, dass er aus dem Bestehen der Welt als selbstständiger Aktualität eine Beschränkung der Absolutheit Gottes zu deduciren sucht, wodurch die absolute Abhängigkeit der Welt von Gott zu einer relativen würde. (Vgl. auch S. 248 und 184, wo die Lehre von dem freien Willen als eine die Absolutheit Gottes aufhebende Theorie dargestellt wird.) Umgekehrt — so sagen wir H. gegenüber — lässt die Existenz der Welt und ihrer relativen Substantialitäten die Absolutheit Gottes im hellsten Lichte erscheinen; denn die Creation von Geschöpfen zeigt den Creator als Wesen setzend, was kein Geschöpf vermag, welches Wesensetzen nur dann eine Beschränkung der Absolutheit involvirte, wenn eine Nöthigung Gott zur Schöpfung getrieben hätte. Das Letztere ist in jeder Art von Pantheismus der Fall, da derselbe die Schöpfung als einen Selbstentwickelungsprocess Gottes auffasst und H. sogar einen alogischen und antilogischen Act darin findet.

Grundfalsch ist es, dass, wie H. S. 225 meint, der Theismus behaupten müsse, alle, auch die blos natürlichen und bösen Functionen der Creatur, seien formell Gottes Werk. Sie sind es weder formell noch materiell. Die Functionen der Creatur sind — das folgt aus dem Begriff des Theismus und der Creatur — creatürliche, nicht göttliche, die der Schöpfer durch die Creation nur ermöglicht.

Den Determinismus sucht H. in seinem neuen Werk wiederum gegen die theistischen Anschauungen zu Ehren zu bringen, unseres Erachtens mit eben so wenig Erfolg als früher. Der echte Theismus wird eine gesetzmässige Motivation des Willens nicht leugnen; er wird alle thatsächlichen Hemmnisse und Grenzen der Willensentscheidung des Menschen gewiss anerkennen. Die Sätze H.'s S. 200: „Man muss also sagen: ich hätte anders handeln können, wenn ich rechtzeitig den actuellen Willen gehabt hätte, die zu dem Andershandeln er-

forderlichen Vorstellungen in's Bewusstsein zu rufen;" ferner S. 203: „Der Mensch widerspricht sich selbst und seiner latenten Grundwillensrichtung, wenn er nicht alle Kräfte aufbietet, um seine Wachsamkeit zu spannen, dass er nicht durch eine dieser Willensrichtung widersprechende Willensentscheidung überrumpelt wird" — diese Sätze scheinen mir vollständig auf Consequenzen zu führen, die dem Determinismus abhold sind.

Die „Unmöglichkeit" einer Theodicee auf theistischem Standpunkt sucht H. ganz besonders gegen den Theismus und eine auf denselben begründete Religionsphilosophie zu verwerthen, wobei er die theistische Gottesanschauung auf „Monosatanismus" ertappt. (Vgl. S. 262: „Im Theismus erscheint Gott hart und lieblos genug, das Weltleid von sich abzuwälzen auf unschuldige, ad hoc geschaffene Substanzen, und dies gerade ist es, was den Monotheismus zum Monosatanismus umprägt.") Unnöthiger Weise hat sich H. durch einen eifrigen Jesuitenpater, der die Philosophie des Unbewussten zu einem „Pansatanismus" stempelte, zu diesem Denuntiationswort reizen lassen. Zugegeben, dass eine unangreifbare Theodicee nicht vorhanden sei, gibt denn der concrete Monismus eine solche? S. 262 heisst es: „Im abstracten wie im concreten Monismus ist es letzten Endes Gott selbst, der als absolutes Subject in den eingeschränkten Subjecten das Weltleid trägt, wobei er sich dann auf den Satz berufen kann: volenti non fit injuria!" Wir gestehen, der das Weltleid tragende Gott verdient ganz bestimmt den Vorwurf des Anthropomorphismus, den H. so oft gegen die theistische Lehre richtet.

Geschickt ist die Verwendung, welche H. von den sogenannten Beweisen für das Dasein Gottes im Interesse seiner Gottesidee macht. Diese Beweise sprechen ihm natürlich für seinen concret-monistischen Gott. Sehr richtig äussert er S. 138: „Das wissenschaftliche Bewusstsein findet die Thatsache einer bewusst-geistigen Persönlichkeit unerklärlich ohne die Hypothese eines sie hervorbringenden Urgrundes." Ja wohl! Aber nach H. gelangen wir zwar durch die Beweise für das Dasein Gottes zur Idee eines allmächtigen und allweisen

Geistes; doch nichts in denselben deutet auf eine Persönlichkeit dieses Geistes hin! (S. 131 und 145.) Einen nichtpersönlichen Geist sah man vor H. stets als einen Geist im Zustande der primitiven Unentwickeltheit, der Potentialität an, der unvollkommenste Zustand des Menschengeistes, der denkbar ist. Und von diesem Gott sagt er S. 237: „Die objectiven Zwecke Gottes sind nicht denkbar in Gott, sofern er, abgesehen von der Welt, für sich ist, weil er so verstanden blosse Ruhe ohne Zweckthätigkeit wäre; sobald er thätig gedacht wird, ist er auch productiv, und sein Product ist der Makrokosmos." Hiernach würde H. dem Theismus einen Gott unterschieben, der vor der Weltschöpfung „blosse Ruhe" wäre! Aber zunächst müsste er doch seine pantheistische Auffassung beweisen, der zufolge der thätige Gott den Makrokosmos aus seinem eigenen Wesen producirt. Nach dem Theismus ist Gott von Ewigkeit her ohne die Welt in sich, in seinem eigenen Lebensprocess thätig zu denken; er kann sich nie in dem Stande der Potentialität befinden — denn wer sollte ihn actualisiren? Es ist falsch, wenn H. S. 295 meint, Leben als Process sei nur zeitlich zu denken. Allerdings nimmt er für seine Behauptung unter den Theisten Augustinus in Anspruch. S. 244 erörtert er, dass es jenseits des Weltprocesses eben so wenig Zeit als Actualität gebe, sondern nur das ewige, mit sich identische Wesen Gottes. „Diese Synthese des abstracten Monismus und Theismus, welche in diesem Punkte schon von Augustinus vollzogen wurde" — wir fragen: in welcher Art und wo? Augustinus zufolge besitzt Gott von Ewigkeit her ein Leben in sich und seinen Ideen. Das setzt einen Process voraus, den Augustinus auch speculativ zu erklären versuchte, der schon dem Wortlaut nach in dem christlichen Trinitätsdogma gegeben ist in der Lehre von der Processio des hl. Geistes.

Das Gesagte wird hinlänglich zeigen, dass H. dem Theismus mehrfach Unrecht thut. Die schiefe Auffassung des Theismus hat nicht geringen Einfluss auf die Beurtheilung seiner Verwendbarkeit für eine Religionsphilosophie. Auf jede theistische Religion und Religionsphilosophie schaut H. ironisch-mitleidig von der hohen Warte seines concreten Monismus

herab. Der Theismus ist in seinen Augen für die moderne geistig-religiöse Entwickelung veraltet und bringt die religionsphilosophische Forschung auf Abwege. H.'s eigene Religionsphilosophie jedoch und sein principieller Standpunkt überhaupt sind nicht genügend fundamentirt. Auf S. V der Vorrede schreibt er allerdings, er beginne die Untersuchung „ganz voraussetzungslos". Allein nicht selten trägt er seinen eigenen pantheistischen Standpunkt in die Thatsachen des religiösen Bewusstseins beweislos hinein. Die Voraussetzungslosigkeit der Philosophie ist bis jetzt nicht sowohl Wirklichkeit als Ideal; H. bekennt S. 278 wie jeder besonnene Mensch: „Die Menschheit streift erst unter schweren Kämpfen in langen Geschlechterfolgen die Irrthümer ihrer Kindheit und Jugend ab; der Einzelne bleibt in seinem kurzen Leben mehr oder minder in den Irrthümern seiner Kindheit und Jugend befangen." Und wenn der Philosoph des Unbewussten auch in der „Religion des Geistes" S. 16 ff. die „Unerreichbarkeit der Gewissheit in theoretischen wie in practischen Erkenntnissen" behauptet; wenn er „für den religiösen Glauben nur einen Grad von Wahrscheinlichkeit verlangt, der zur zuverlässigen practischen Motivirung des religiösen Verhältnisses ausreicht": so wird es wohl etwas lange dauern, ehe, um mit dem Berliner Philosophen zu reden, „an Stelle der Predigt des heteronomen Gesetzes und des heterosoterischen Evangeliums die Predigt des autonomen Gesetzes und des autosoterischen, neuen Evangeliums" tritt. Und das Resultat der Autosoterie, der Selbsterlösung? In dem Lebensprocess des sich selbst erlösenden Gottes gestaltet sich die Selbsterlösung zu einer Selbstauflösung.

Doch wir wollen bei allen unseren Ausstellungen, die schliesslich einen principiellen Gegensatz zwischen uns und H. constatiren, es nicht ungesagt sein lassen, dass das neueste Hauptwerk desselben mancherlei Vorzüge besitzt. Es ist ein authentischer Beitrag zu den religionsphilosophischen Ansichten H.'s; mit lobenswerther, sozusagen ritterlicher Offenheit vertuscht er in keiner Weise die Gegensätze, die er vielmehr mit Klarheit und Schärfe hervorhebt, obwohl sein concreter Monismus immer die höhere Synthese derselben bilden soll;

glänzend ist die Diction, und der von H. erstrebte „Fortschritt in der Einfachheit und Deutlichkeit" (Vorrede S. VII) ist sicher so gut gelungen, dass jeder akademisch Gebildete das Werk mit Genuss lesen kann.

Neisse. Melzer.

Die Neugestaltung unserer Weltansicht durch die Erkenntniss der Idealität des Raumes und der Zeit. Eine allgemeinverständliche Darstellung von *Hugo Sommer,* Amtsrichter in Blankenburg am Harz. Berlin, G. Reimer. 1882. (VIII, 186 S.) 8°.

Auch durch dieses Buch möchte H. Sommer die geistige Befreiung und Erhebung, welche ihm die Philosophie Lotze's gebracht hat, weiteren Kreisen zugänglich machen. Indem er in diesem Sinne „eine Neugestaltung der ganzen Weltansicht auf Grund der Erkenntniss der Idealität des Raumes und der Zeit" darlegt, glaubt er „nur eine reiche Frucht zu pflücken, welche durch die Forschung Lotze's gezeitigt ist". Indess fürchte ich, man wird dieser Schrift gegenüber einige Reserven machen müssen in Bezug auf die Frage, 1) sind die Behauptungen selbst inhaltlich Lotzesch? 2) ist die Art und Weise des Behauptens Lotzesch? Beides würde ich in mancher Hinsicht bestreiten. S. 124 wird gesagt: „Ohne diese Fähigkeit (die an sich unräumlichen Verhältnisse der Dinge in der Anschauung des Nebeneinander aufzufassen) würden wir gänzlich ausser Stande sein mehrere Dinge und deren Verhältnisse zu uns und unter einander überhaupt vorzustellen". So eine Behauptung ist ja öfter aufgestellt worden, aber nie von Lotze, im Gegentheil hat er noch zuletzt Metaphysik von 1879 S. 231 derartige Versuche schlechthin abgelehnt. H. Sommer schränkt nachher seine Behauptung etwas ein; Er meint S. 166 nur: „Diese Fähigkeit, Vorstellungen von Dingen und Ereignissen zu bilden, welche wir nicht selbst sind, oder im Moment des Vorstellens erleben, wird in uns nur durch die räumliche und zeitliche Anschauung vermittelt, und ohne diese oder eine ganz analoge Fähigkeit wäre ein gegenseitiges Wirken der Wesen auf einander überhaupt nicht

denkbar". Aber auch hier macht H. S. zu einem halb und halb denknothwendigen Vorgang, was bei seinem Meister blos factischer Thatbestand ist. Eine andere Abweichung gegen Lotze scheint mir bei H. S. in der Auffassung Gottes vorzuliegen. Durch die Erkenntniss der Idealität des Raumes und der Zeit ist nach ihm eine Scheidewand gefallen, „welche der Glaube an die Realität des Raumes und der Zeit zwischen Gott und allen Wesen, und zwischen diesen selbst, errichtet hatte (S. 181); Gott ist uns dadurch näher gerückt. — — Der Communication zwischen Gott und uns ist daher keine ersichtliche Schranke gezogen, wir brauchen uns ihm nur im Gebet zu nähern, um ihn ganz zu finden, wenn wir ihn recht suchen, und Gott offenbart uns sein wahres Wesen in der Andacht, in der Beseligung und dem Troste, welche uns das Gebet spendet" (S. 185). Eine solche Lehre von der religiösen Bedeutung der Idealität von Raum und Zeit findet sich bei Lotze nicht; es ist auch gar nicht abzusehen, warum Newton, der Raum und Zeit als selbständige Realitäten ansah, weniger religiös oder mit mehr Schwierigkeit religiös gewesen sein sollte, als einer, der idealistisch darüber denkt; Newton sah bekanntlich in Raum und Zeit die Erscheinung der Unermesslichkeit und Unendlichkeit Gottes, d. h. seine Auffassung von Raum und Zeit stimmte ihn auch unmittelbar religiös. Hier liegt durchaus etwas Individuelles in H. S. vor, nicht etwas Denknothwendiges und nicht etwas Allgemein-Menschliches. Ausserdem ist bemerkenswerth, dass wir nach H. S. durch jene unmittelbare Beziehungsmöglichkeit zu Gott unsere Seligkeit haben. H. S. ist Mystiker, das war Lotze nicht: nach ihm ist nicht die unmittelbare Beziehung des Einzelnen zu Gott das höchste Gut, sondern die Welt hat einen Gesammtzweck, den wir freilich nicht kennen, und der Einzelne ist ein Glied in der Realisirung dieses Gesammtzweckes, den er glaubt, glaubt, trotzdem er z. B. die Vereinbarkeit des Uebels mit dem Begriff des Guten nicht nachweisen kann und sich auf die unerforschliche Weisheit Gottes als einen Glaubenssatz zurückziehen muss. Lotze kennt die Mystik und die mystische Stimmung und schätzt sie, aber weist sofort von ihr als auf unsere eigentliche Aufgabe auf die Vervollkommnung

der äusserlichen Lebensverhältnisse, die Ueberwindung der Natur, den Fortschritt jeder nützlichen Kunst, die Veredlung der geselligen Formen (Mikrokosmus Bd. I Ende), bei H. S. liegt hier eine Umkehrung der Auffassung vor. Aber auch die Art, wie H. S. seine Lehren vorträgt, ist von Lotze mehr und mehr abweichend. H. S. ist durchaus dogmatisch; Lotze ist nicht skeptisch, er war so fest überzeugt wie Einer von der Wahrheit seiner eigenthümlichen Ansichten, aber er blieb sich stets der Gründe bewusst, welche geneigt machen könnten anderen Auffassungen anzuhängen, und der Schwierigkeiten, welche bei seinen eigenen Auffassungen ungelöst blieben. H. S. legt aber diese eigenthümlichen Ansichten Lotze's so zum Grund, als ob sie von vornherein so einleuchtend wären, wie dass $2\times2=4$ ist. Nach S. 157 besteht „die Umwälzung und Neugestaltung unserer Weltansicht darin, dass jetzt das geistige Leben als das Primäre, und die ganze phänomenale Weltwirklichkeit als das Secundäre erscheint; dass jetzt die letzte thatsächliche Basis, welche jede Untersuchung anerkennen muss, in den unmittelbaren Regungen des geistigen Lebens zu suchen ist und nicht in dem Bestand der phänomenalen Aussenwelt". Nach S. 55 „besteht die Bedeutung des Idealismus darin, dass er den Geist als das anerkennt, was er uns ist, als das ursprünglich Wirkliche, das zuerst unmittelbar Gegebene, und dass er seine Hauptaufgabe in die Verdeutlichung dieses ursprünglich Gegebenen setzt". Nach S. 144 „erleben wir unmittelbar, was Werden und Geschehen an sich ist und bedeutet, wie einem wirkenden Wesen im Moment des Wirkens selbst zu Muthe ist. — — Die eigenen unmittelbaren Lebenserfahrungen liefern uns daher den Schlüssel des Verständnisses aller übrigen Vorgänge des Wirkens in allen übrigen Wesen". Der Verf. thut hier immer so, als *ob* das Prius des geistigen Lebens für den Akt unseres Erkennens schon an sich auch ein sachliches Prius desselben einschlösse; nun gehört aber zu jenem Thatbestand unseres geistigen Lebens auch seine Abhängigkeit von Bedingungen, die nicht mehr mit der Deutlichkeit des unmittelbaren Erlebens erfasst werden, sondern über deren Beschaffenheit an sich wir uns blos allerlei Gedanken bilden können, unter denen dann eine

Auswahl der Haltbarkeit nach gewissen Kriterien zu treffen st. So ist auch der Gedankengang bei Lotze; beim Verf. verwandelt sich aber, was bei Lotze stets Denken war, in eine Art Schauen. Es mag ja sein, dass bei Lotze mehr und mehr der Mechanismus, d. h. der Apparat von nicht unmittelbar bewussten Bedingungen unsres geistigen Lebens, den er früher so sehr betont hat, oft in seinen späteren Aeusserungen zurücktrat gegen unser unmittelbares geistiges Leben, aber dass er da sei, hat er nie vergessen; zu kleinen Göttern hat er uns nie gemacht. Gerade durch die dogmatische Art des Verf.'s traten schwache Punkte der Lotzeschen Metaphysik grell hervor. H. S. bedient sich keines Gedankens mit solcher Zuversicht, wie des, dass alle Wechselwirkung nur denkbar sei als immanente Bethätigung eines einzigen Wesens, dass somit alle Vielheit der Dinge blos Actionen des Einen Weltgrundes sein könnten. Lotze hat geglaubt durch diese Behauptung die Wechselwirkung denkbar zu machen d. h. als einen Fall aufzuzeigen, zu dem in unserem geistigen Leben ein Beispiel vorliege in dem Ich und seinen Zuständen (vgl. Metaph. S. 136: „während wir das immanente Wirken als eine gegebene Thatsache unbeanstandet hinnehmen"). Hier tritt der Einwand entgegen, dass unser Ich und seine Zustände durchaus bedingter Art sind, d. h. dass Gedächtniss, Zusammenhang unseres geistigen Lebens, sittliche Verantwortlichkeit unzweifelhaft unter dem Einfluss somatischer Bedingungen stehen, dass also ein solcher Fall von rein immanenter Bethätigung, wie ihn Lotze ansetzt, gar nicht bei unserem Ich vorliegt, sondern nur immanente Bethätigung im Zusammenhang mit transeunter, auch wenn man über somatische Einflüsse nicht mehr behauptet, als Lotze selbst in seinen letzten Arbeiten noch zugegeben hat. Solche Bedenken, wie gesagt, regen sich viel stärker bei der Lectüre von H. S.'s Vortrag Lotzescher Lehren als bei Lotze selber, eben aus dem Grunde, dass H. S. wie ein Dogmatiker lehrt und Lotze wie ein Denker forscht. Wenn man auf diese Weise Lotze's Denken dem grossen Publikum vermittelt, so ist es nicht mehr Lotze's Denken, denn bei ihm ist Thesis und Art und Weise der Auffindung und Begränzung der Thesis untrennbar verbunden.

Er war auch selbst kein Freund davon, wie er sich mündlich einmal ausdrückte, wenn Sätze, die er für wahr hielt und ihm eigenthümlich, in einer Weise vorgetragen wurden, wie „man sie nicht wissen könne".

Januar 1883. Baumann.

Kant's Pelagianismus und Nomismus. Darstellung und Kritik von Lic. Dr. *Emil Hoehne,* Prof. an der kgl. Landesschule Meissen. Leipzig, Doerffling & Franke. 1881. (VI, 157 S.) 8°.

Dies Werk, welches seinem grössten Theile nach aus schon früher publicirten, nunmehr aber vervollständigten Abhandlungen besteht, ist als eine Kritik der ethischen und religionsphilosophischen Lehren Kant's zu betrachten, die vom Standpunkte der christlichen Theologie aus erfolgt, von welcher jene Lehren als Pelagianismus und Nomismus in Anspruch genommen werden. Die Art, wie das Buch entstanden ist, macht, dass darin viele Wiederholungen vorkommen und die Darstellung der rechten Einheit entbehrt; auch beschränkt sich dasselbe keineswegs auf blosse Kritik, sondern gibt noch zur Stütze derselben und behufs der Hervorhebung des Gegensatzes vielfach theologische Begriffserörterungen, wobei im Text sowohl als in den Anmerkungen zahlreiche Citate zumal aus der lutherisch-theologischen Litteratur der Gegenwart als Autoritäten herangezogen werden.

Nach einer Einleitung, welche die positiven Berührungspunkte zwischen Kant und der christlichen Theologie anerkennend bespricht und treffend darauf hinweist, wie Kant von seinem „reinen Rationalismus" aus (so pflegt der Verfasser Kant's Standpunkt ganz richtig zu bezeichnen) auf die Ideen von Gott und Unsterblichkeit und damit auf die Religion geführt werde, und wie dessen Lehre von der Autonomie und der Autarkie der Vernunft als die nothwendige Reaction des subjectiven Anthropologismus gegen die objective Theologie angesehen werden müsse, gibt im Gegensatze dazu Prof. Hoehne seinen eigenen Standpunkt so an, dass er sagt: „Nicht eine ausschliessliche Theologie, nicht eine ebenso einseitige

Anthropologie, sondern nur eine Theoanthropologie kann des Räthsels Lösung sein; grade sowie die Gegensätze von Gott und Mensch sich nur in der Idee und in der Person des Gottmenschen versöhnen. Diese Erkenntniss blieb indess erst der nachkantischen Philosophie und Theologie vorbehalten."

Diesem Standpunkt gemäss, welcher freilich zu übersehen scheint, dass da die Philosophie auf dem Wissen um menschlich-kosmische Dinge, die Theologie auf dem Glauben an göttliche Dinge fusst, die Vereinigung Beider sich nicht so einfach vollziehen lässt, handelt der Verfasser im ersten Theil seiner Schrift vom Kant'schen „Pelagianismus", in dem er dessen Lehren vom radikalen Bösen, von der menschlichen Freiheit, von der Autonomie und viertens von der Autarkie der practischen Vernunft seiner Kritik unterwirft, im zweiten Theile vom Kant'schen „Nomismus", wo das Verhältniss von Religion und Sittlichkeit, die Lehre von der Offenbarung, von der historischen Erscheinung Christi und der Kirche zur Sprache gebracht werden.

In seiner Kritik dessen, was der Verf. als Kant'schen Pelagianismus bezeichnet, wird es ihm nicht schwer, auf die schon oft gerügten Mängel der Lehren Kant's vom radikalen Bösen und von der Freiheit aufmerksam zu machen; wenn er aber die Autonomie der praktischen Vernunft theils nach den Voraussetzungen des Philosophen selber, theils vom theologischen Standpunkt aus in gleiche Verdammniss zieht, so geht er ohne Zweifel viel zu weit. Mit der Autarkie der praktischen Vernunft ist's freilich eine andere Sache, denn hinsichtlich ihrer hat Kant nicht bewiesen und kann Niemand beweisen, dass die menschliche Vernunft durch das reine Gefühl der Achtung vor dem Sittengesetz mächtig genug ist, mit Ueberwindung der heteronomen Principien der Willensbestimmung den Menschen faktisch und wirklich sittlich zu machen: diese Annahme gilt nur, wenn die menschliche Vernunft in pantheistischer Weise der göttlichen Vernunft gleich gesetzt wird und gilt nicht, wenn der Mensch auch seiner Vernunft nach als fehlbar betrachtet wird; allein was die Autonomie angeht, so muss doch dem menschlichen Innern unter allen Umständen ein Kriterium praktischer Wahrheit als unverlier-

bares Eigenthum vindicirt werden, d. h. ein — wenn auch mehr oder weniger klares und deutliches — Bewusstsein von dem, was gut und böse, recht und unrecht, edel und gemein ist. Das aber ist es, was Kant im Grunde genommen unter der Autonomie der Vernunft versteht und dasselbe wird auch im neuen Testament, wenn gleich nicht mit demselben Namen, gelehrt und anerkannt. Wo sollte sonst die menschliche Verantwortlichkeit, wo das Gewissen herkommen, wo das Schuldbewusstsein und die Reue? Immer muss der Mensch, um sittlich oder unsittlich handeln zu können, sein eigner Richter sein. Ein christlicher Ethiker darf also die recht verstandene Autonomie der praktischen Vernunft nicht leugnen, wenn er nicht (um ein populäres Sprüchwort zu brauchen) dem Manne gleichen will, der den Ast abzusägen sich bemüht, auf welchem er reitet, wie denn die Theologie überhaupt, wenn sie die Metaphysik leugnet, dasselbe Geschäft betreibt. Mit der Leugnung der Metaphysik und der Autonomie begibt sich die Theologie auf die gleiche Stufe mit dem von ihr so sehr perhorrescirten Positivismus und versetzt sich in die Unmöglichkeit, des Vaters echten Ring neben den vielen unechten Ringen, welche ja alle ihren Besitzern als echte gelten, als echten zu bewähren. Uebrigens soll das Gesagte nicht so gemeint sein, als ob Prof. Hoehne geneigt wäre, sich einem rohen Empirismus anzuschliessen. Vielmehr muss seinem Buche nachgerühmt werden, dass er die längst erkannte, viel gerügte Einseitigkeit der Kant'schen Auffassung der Religion als eines blossen Corollariums der Sittenlehre richtig erkannt und vielfach treffend dargestellt hat, wobei er nur dem Autoritätsprincip einen zu grossen Spielraum einräumt. Namentlich einen durch das Buch Hoehne's hindurchgehenden Gesichtspunkt glaubt Ref. rühmend hervorheben zu müssen, weil er findet, dass er bei den sonst so anerkennungswerthen ethischen Arbeiten der Gegenwart nicht gehörig beachtet resp. aufgegeben wird — den Gesichtspunkt nämlich, wonach das der menschlichen Natur innewohnende Böse nicht aus eigner Willenskraft überwunden werden, also (um im üblichen Jargon zu reden) der Altruismus über den Egoismus auf die Art, wie sich unsere philosophischen Ethiker die Sache denken, nimmer-

mehr den Sieg davontragen kann. Die Behauptung einer so gefassten Autonomie des Willens, welche zugleich die Autarkie des Sittlichen in sich begreift, ist für uns Deutsche eine leidige Erbschaft des zuletzt noch von Hegel vertretenen Optimismus, welcher, was die theoretische Weltansicht betrifft, zwar schon seit Feuerbach's Kritik der Hegel'schen Philosophie in die Brüche gegangen ist, aber auf ethischem Gebiet, trotz Schopenhauer und v. Hartmann, in Gestalt einer selbstgenüglichen Ethik weiterlebt. Statt also aus der Kant'schen Autonomie sich die allerdings darin mitenthaltene Autarkie zum Augenpunkt zu nehmen, mögen unsre Ethiker doch lieber des Kant'schen Wortes eingedenk sein, dass „diese wundersame Religion (die christliche nämlich) in der grössten Einfalt ihres Vortrags die Philosophie mit weit bestimmteren und reineren Begriffen bereichert hat, als diese bis dahin hatte liefern können." C. S.

Giordano Bruno's Weltanschauung und Verhängniss. Aus den Quellen dargestellt von Dr. *Hermann Brunnhofer*, Kantons-Bibliothekar in Aarau. Leipzig, Fues's Verlag (R. Reisland) 1882.

Vorliegende Monographie zerfällt in zwei Theile, von denen der erste Bruno's Leben und Werke, der zweite dessen Lehre behandelt. Der erste Theil stützt sich, was die Erzählung des Lebens anbetrifft, auf die von Berti neuerdings an's Licht gezogenen Inquisitionsacten, in Verbindung mit älteren Nachrichten, den aus den Werken zu gewinnenden Datis und den neuesten Bearbeitungen der Biographie Bruno's, besonders durch Sigwart. (Vgl. Philos. Monatshefte Bd. XVI pag 631. Bd. XVIII p. 288). Eingeflochten in diese Lebensbeschreibung ist die Besprechung der Schriften Bruno's, deren Entstehung, Stellung und Hauptinhalt angegeben wird. Dieser Theil des Brunnhofer'schen Werkes, welches durchweg die lebhafteste Bewunderung für den italienischen Philosophen bekundet und der Vorrede nach sogar dazu bestimmt ist, auf eine „moderne Wiedererweckung der nola-

nischen Philosophie" hinzuwirken, zeichnet sich durch eine treffliche, überall aus den Quellen geschöpfte und sehr eingehende Darstellung der Thaten und Schicksale des merkwürdigen Mannes aus, dem Sie gilt, so dass das Bild desselben mit grosser Lebendigkeit und seinen authentischen Zügen nach uns daraus entgegentritt. Soll an diesem Theile des Buches, den man nicht ohne das lebhafteste Interesse lesen kann, etwas ausgesetzt werden, so ist es der Mangel einer Untersuchung über die Quellen der brunonischen Philosophie, hinsichtlich deren der Verf. einfach auf Bartholmess verweist, während dessen Buch darin doch ebensowenig glänzt, wie das von Clemens. Die genauere Ermittelung des Verhältnisses, in dem Bruno zu dem unaufhörlich von ihm citirten Cusaner steht, sowie zu dem gleichfalls nicht selten angeführten Plato und Plotin, müsste die Grundlage dieser Untersuchung bilden, welche aber ohne Zweifel noch Anderes an's Licht bringen würde, da Bruno auch mit den Naturphilosophen seiner Heimath und anderen litterarischen Erscheinungen der Renaissancezeit wohl bekannt war und daraus Nahrung für seinen Geist und seine Lehre gezogen hat. Vielleicht hat gerade der lebhafte Enthusiasmus, den Brunnhofer für Bruno bekundet, ihn in der unbefangenen Abschätzung dieser Umstände verhindert. Es ist ja wahr, dass Bruno durch das Originale und Geniale seiner Schriften überhaupt und namentlich anfangs fast bezaubert (wenigstens ist es dem Ref. in seiner ersten Jugendbekanntschaft mit Bruno's Schriften so ergangen), aber nichtsdestoweniger bleibt es wahr, und Bruno macht daraus selbst am wenigsten ein Hehl, dass er, wie am Ende Jedermann, auf den Schultern seiner Vorgänger steht, wenn er diese Vorgänger auch durch kühne Speculation vielfach überschritt. Namentlich wäre das zu erfahren interessant gewesen, wann eigentlich Bruno auf die Schriften des Cusaners gestossen ist, da sich erst aus der Bekanntschaft mit diesen ein Eintreten in den durch die lullistischen Anschauungen nur vorbereiteten theosophischen Monismus bei Bruno erklärt. Hoffentlich wird ein zweites Werk Brunnhofers, welches die Beziehungen des Nolaners zu seinen Nachfolgern (Descartes, Spinoza, Leibniz u. s. w.)

klar stellen soll, auch rückwärts schauend die zu den Vorgängern erörtern.

Der zweite Theil, welcher Bruno's Lehre darlegt, handelt in neun Kapiteln von dessen Methode, Naturphilosophie, Psychologie, Kunst-, Geschichts-, Religionsphilosophie, Ethik, Socialismus und Unsterblichkeitslehre. Da die Naturphilosophie Kern und Schlüssel des Uebrigen bildet, verweilt der Verf. bei ihr mit Recht am längsten; namentlich bemüht er sich, Bruno's Fundamentalanschauung von der Einheit der Natur mit Gott gründlich zu beleuchten. Da erhellt nun schon, wie auch der Verf. zuzugeben sich gezwungen sieht, dass Bruno's Lehre der nöthigen Klarheit allerdings ermangelt; und dieselbe Confusion, welche für Bruno's Philosophie von der Natur als dem ersten Princip characteristisch ist, lässt sich auch sonst bei ihm bemerken. Er wiederholt sich nicht nur unaufhörlich, sondern bleibt sich auch, wie aus Brunnhofers eigenen Angaben erhellt, in seinen Aufstellungen durchaus nicht treu, so dass wir in der That bei ihm, trotz des Fesselnden seiner sprudelnden Beredsamkeit und des Feuers seiner Ueberzeugungen schliesslich doch nirgends befriedigt werden, weil sich aus dem „Wirrwarr" nicht recht herauskommen lässt. Der Verfasser hat sich zwar grosse Mühe gegeben, unter den oben angeführten Rubriken die zusammengehörigen Gedankengruppen des Nolaners als philosophische Disciplinen abzugrenzen und innerhalb derselben dessen wesentlichsten Lehrsätze abzuhandeln, allein wenn wir dadurch auch eine sehr dankenswerthe Uebersicht über den bunten, schwer zu fixirenden Gehalt der Schriften Bruno's erhalten, so lässt sich doch nirgends der Eindruck gewinnen, dass wir etwas Fertiges, in sich Gegliedertes und haltbar Tüchtiges dabei vor uns haben. Gross ist Bruno vor allen Dingen in der Polemik gegen die Pedanten seiner Zeit und seiner Vorzeit; was unser Zeitalter aber aus Bruno's Schriften noch zu seiner Fortbildung lernen soll, das gesteht Verf. schlechterdings nicht einzusehen. Man mag sich der mit glänzender Beredsamkeit (vielfach aber auch mit störendem Wortschwall) vorgetragenen Ideen des geistvollen Italieners erfreuen, vielleicht selbst daran erbauen, jedoch auf dem von diesem eingeschla-

genen Wege weiterzuwandeln, verbietet schon der gänzliche Mangel an Methode, der sich bei Bruno kundgibt und sich bei ihm aus der Art seiner Bildung wohl erklärt, der Philosophie unserer Zeit aber keineswegs anstehen würde.

C. S.

Die Religionsphilosophie des Saadia. Dargestellt und erläutert von *J. Guttmann*. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht. 1882. (VII, 295 S.) 8°.

Gaon Saadia ben Joseph al — Fayyoumi (v. Fajum in Oberaegypten), welcher von 892—942 n. Chr. lebte, war der Erste, der den Gedankeninhalt des Judenthums mit Hülfe griechischer Philosophie in wissenschaftlicher Form darzustellen versuchte und daher als der eigentliche Gründer der jüdischen Religionsphilosophie angesehen werden muss. Indem die vorliegende Monographie des Herrn Guttmann, der sich schon durch sein Werk über Abraham ibn Daud aus Toledo als tüchtigen Kenner der mittelalterlichen Theologie und Philosophie seiner Stammesgenossen bewährt hat, das System Saadia's an der Hand des in arabischer Sprache verfassten Hauptwerkes des gelehrten Oberaegypters, des „Buches der Religionslehren und Vernunftansichten" in umfassenderer und eingehenderer Weise, als bisher geschehen war, entwirft, erwirbt sie sich namentlich auch für die des Arabischen Unkundigen hinsichtlich der Ermittlung der Origines der jüdischen Scholastik kein geringes Verdienst. Die Verknüpfung dieser Scholastik mit dem durch das Medium griechischer und orientalischer Commentatoren bereits hindurchgegangenen Aristotelismus, aber auch ihre Beziehungen zu Plato und dem Neuplatonismus, sowie zu andern griechischen Philosophen legt der seinem Autor in alle Aufstellungen des Systems nachfolgende Verfasser ebenso dar, wie er die stark hervortretende Polemik Saadia's gegen die an das Judenthum anknüpfenden Religionen, Christenthum und Islam, besonders gegen den letzteren, schildert. Als sehr interessant erscheinen die vielen Vergleichungspunkte zwischen den Ansichten Saadia's und der Lehre

der „lautern Brüder", welche auf eine gemeinsame Quelle hinweisen. Neben dem alten Testament, das von Saadia selbstverständlich bei jedem Schritte seiner Diatriben zu Rathe gezogen wird, finden sich auch Belege für die von ihm aufgestellten Ansichten in der talmudischen Litteratur. Die innige Verquickung aber von theologischer und philosophischer Denkweise, welche sich bei Saadia wie in der gesammten scholastischen Litteratur der Juden und auch der Christen wenigstens des früheren Mittelalters wahrnehmen lässt, findet ihre Erklärung in der Ueberzeugung dieser Theologen, dass zwischen Glauben und Wissen, zwischen göttlicher Offenbarung und menschlicher Vernunft im Grunde kein Widerspruch obwalte, vielmehr Identität angenommen werden müsse. Das Werk Guttmann's, ungemein belehrend und durch einen genauen, auch die inhaltsreichen Anmerkungen umfassenden Index noch mehr nutzbar gemacht, ist für die Aufhellung der Entwicklungsgeschichte nicht bloss der jüdischen Religionsphilosophie von grossem Belang, denn der Vermittlung dieser frühern jüdischen Philosophie ist es zu danken, „wenn derjenige Abschnitt der arabischen Philosophie, in welchem sich der Uebergang von der Philosophie der Mutazila zu der neuern Entwicklung der arabisch-aristotelischen Philosophie vollzieht, für unsere geschichtliche Kenntniss nicht ganz verloren gegangen ist." C. S.

Litteraturbericht.

Die Genesis der Kategorien im Prozesse des Selbstbewusstwerdens. Ein Beitrag zur Systematisirung der Günther'schen Philosophie von Dr. *Martin Klein*. Breslau, A. Gosohorsky. 1881. (V, 75 S.) 8°.

Herr M. Klein hat diese Promotionsschrift dem Buchhandel übergeben, weil er, wie er in dem Vorwort bemerkt, dieselbe für geeignet hält, da und dort, wohin sie als Inaugural-Dissertation nicht dringen würde, zu interessiren. Ob diese Hoffnung eine durch die Leistung selber gerechtfertigte sei, soll die folgende Inhaltsangabe und Kritik zeigen.

Der Darlegung der Kategorienlehre Günther's schickt K. eine Einleitung von 11 Seiten voraus, in welcher er die Aufgabe, welche G. der Philosophie stellt, und zum Zwecke der Würdigung derselben G.'s Unterscheidung des niederen und höheren Selbstbewusstseins bespricht. Daraus

ergibt sich ihm die Methode, durch welche G. jene Aufgabe zu lösen sucht. Dieselbe kann ferner, da die Philosophie nicht nur Aufschluss über die Objecte ihrer Forschung, sondern diesen Aufschluss auch in der Form zweifelloser Gewissheit verlangt, und da unter den Factoren des empirischen Selbstbewusstseins dem Ich allein ursprüngliche und unbezweifelbare Gewissheit eignet, nur mit der Untersuchung des Ichgedankens beginnen. Dass aber diese Methode mit der von Kant getadelten rationalen Psychologie nichts gemein habe, weist der Verf. S. 8 nach. Jene Untersuchung ist daher auch für den Gegenstand seiner Arbeit, „die Entwickelung und Darstellung der Günther'schen Kategorienlehre", von grundlegender, ja massgebender Bedeutung. Denn die Kategorien sind nach G. „nichts anders als diejenigen Gedankenformen oder -Bestimmungen, in welchen der Geist, im Prozesse seines Selbstbewusstwerdens, sich selbst und sein Leben aufzufassen genöthigt ist etc." S. 8 f. „Zugleich ergibt sich hieraus auch der Massstab, um G.'s Stellung zu seinen Vorarbeitern (Aristoteles und Kant) in dieser erkenntnisstheoretischen Frage zu beurtheilen."

Ganz besonderer Berücksichtigung werth ist der hieran sich anschliessende (fast nur mit G.'s eigenen Worten geführte) Nachweis, dass der Grund von dem todten Fachwerke der vermeintlich apriorisch gegebenen Kategorien Kant's einerseits darin liege, dass derselbe dem Ichgedanken seinen Platz unter den Kategorien anwies, statt ihn zum erklärenden Princip aller Kategorien zu erheben, und anderseits darin, dass jene Zeit nur den Gegensatz von Sein und Denken als einen zwischen Form ohne Gehalt und Materie ohne Form, zwischen Kategorie und Gegebenem kannte. Und eben so der weitere Nachweis, woher es rühre, dass Kant die Anwendung der Kategorien auf das „Ding an sich" verbiete, während es nach G. einen Gedanken und zwar den Ichgedanken gebe, von dem das Sein (Ding an sich) erreicht werden könne, und welchen Gedanken G., im Gegensatze zu einem andern (dem begrifflichen) Gedanken, der nur Erscheinungen zu denken vermag, Idee nenne. Und weil dieser Gedanke dem G. zugleich die Geburtsstätte aller Kategorien ist, beginnt der Verf. das I. Kap. seiner Abhandlung mit der G.'schen Analyse des Selbstbewusstwerdungsprozesses.

An dieser ganzen Einleitung finde ich nichts auszusetzen, als dass der Verf. bei der Darlegung der „Aufgabe der Philosophie" nach G. die Zurückführung aller bedingten Einheiten auf die unbedingte Einheit nicht ausdrücklich hervorgehoben hat. Ferner kann ich nicht zugeben, dass „der Begriff des Gegebenen" in G.'s Schriften „noch eine feste und consequente Bestimmung nach Inhalt und Umfang vermissen lasse." S. 2.

Wegen der grundlegenden Bedeutung der Analyse des Ichheitsprozesses im Systeme G.'s. und auch wegen der eingeflochtenen Bemerkungen über Kant (S. 12 u. 14), Herbart (S. 13), so wie über den Unterschied zwischen der Günther'schen und der Cartesischen Selbstvergewisserung im Ichgedanken, verdient dieser § 2 (S. 12—20), gründlich vom Leser gewürdigt zu werden. Nur Unbedeutendes habe ich zu tadeln. S. 14 hätte der Verfasser, um einem Missverständnisse vorzubeugen, anstatt „welche (Zustände)

zum Objecte im Selbstbewusstsein werden" sagen sollen, „zum unmittelbaren Objecte", denn mittelbar ist auch das Ich Object im Ichgedanken. Ebendaselbst sollte es anstatt: die Erweckung des menschlichen Geistes in's Selbstbewusstsein sei „durch die Sprache, als Trägerin alles Denkens" vermittelt, heissen „des menschlichen Denkens", denn nach G. gibt es auch ein Denkleben der Natur mittelst der Repräsentanten ihrer Subjectivität, der Thiere, und ein Denken Gottes. Wenn er endlich S. 15 bemerkt, das unmittelbare Object im Selbstbewusstsein sei „auch ein Sein oder richtiger ein Seiendes", so ist das nicht güntherisch, denn dem G. bezeichnet Sein das Realprincip als solches (die Ur-Sache), Seiendes (im Unterschiede von Erscheinendem) das reale Causalprincip (die Ursache und die Substanz), während Daseiendes das zeitlich und räumlich bestimmte (und dadurch von anderem Daseienden ausgeschiedene) Sein ausdrückt. Auch corrigirt der Verf. selber sich, indem er fortfährt: „daher setzt G. Object = Erscheinung, im Gegensatze zum Schein".

Es folgt in § 3 (S. 20—26) als Fortsetzung der Analyse des Ichgedankens in seine wesentlichen Momente die Besprechung der beiden Kräfte des Ich, der receptiven und der spontanen, und des Verhältnisses derselben zu den sogenannten Seelenvermögen, speziell (S. 25 f.) zu Kant's Vermögenstheorie und zu der Rede von Störungen und von Selbsterhaltung der Seele in der neueren Philosophie. — In diesem § vermisse ich den von G. geführten Nachweis, dass die Reactivität des Geistes eine spontane sei. Wenn ferner an einer Stelle, nämlich in den vom Verf. citirten (von Pabst und Günther verfassten) Januskopfen S. 404, der Gegensatz der Receptivität und Spontaneität als ein „conträrer und contradictorischer" bezeichnet wird, so nennt G. an anderen Stellen ihn einen conträr-contradictorischen. Ein rein conträrer ist er dem G. so wenig als ein rein contradictorischer, denn jener bezeichnet ihm nur Artunterschiede, dieser den Gegensatz von a und non a, während er Gegensatzglieder, welche, ohne Artunterschiede zu sein, doch nicht in contradictorischem Verhältnisse zu einanderstehen, als conträr-contradictorische bezeichnen zu dürfen meint. Wenn endlich der Verf. ebendaselbst sagt: „Zwar wird man zugeben müssen, dass die Reduction der mannigfaltigen sog. Seelenvermögen auf jene beiden Grundkräfte keine vollständig durchgeführte sei, und auch dass G. sich bei der Reduction, so weit er sie vorgenommen, nicht immer consequent geblieben," so kann ich das, wenigstens in Beziehung auf den letzten Theil des Vorwurfs nicht zugeben, da G. in dem Nachweise stets sich consequent geblieben ist, dass aus der Bethätigung jener zwei Kräfte des Ich das ganze Leben desselben sich begreifen lasse, während es durch die Annahme von mehreren Vermögen (als Kräften) verunstaltet werde. Auch gibt der Verf. das selber zu, wenn er fortfährt: „mit welchen (seinen zwei Kräften) der Geist als reales Princip alle seine Erscheinungen als Lebensäusserungen in und an ihm zu erzeugen im Stande ist."

In § 4 (S. 26—28) folgt die Besprechung der primitiven Indifferenz des Geistes. So trefflich dieselbe auch ausgefallen ist, möchte doch der

Leser wegen der hohen Wichtigkeit gerade dieses Punktes in der G.'schen Philosophie eine ausführlichere Besprechung wünschen. Diesen Wunsch erfüllt aber auch der Verf. an einer späteren Stelle seiner Schrift (S. 60—62). Es hätte Klein aber S. 26 nicht sagen sollen: „Um zum Ichgedanken zu erwachen, bedarf es einer stetigen physischen und geistigen Sollicitation von Aussen . . . .“ Denn nach G. geschieht dieses Erwachen zum Selbstbewusstsein (die Differenzirung des geistigen Seins in seine zwei Kräfte) durch die erstmalige Einwirkung eines anderen selbstbewussten Menschen und die Rückwirkung dagegen. Und hiedurch erst sind die weiteren (stetigen) erziehenden Einwirkungen bedingt und ermöglicht. Eben so missverständlich drückt Kl. sich aus, wenn er S. 66 sagt: dass das ursprünglich unbewusste Princip sich steigend entwickelt und entfaltet, bis es selbstbewusst geworden und ein Ich ist.“ Wenn er endlich das primitiv indifferente Sein (S. 27) wegen seines Gesetztseins von Gott ein „Wirkliches an sich“ anstatt ein Sein an sich nennt, so ist das insofern nicht richtig, als der Geist Wirkliches nur ist durch den Eintritt des Seins in den Gegensatz von Ursache und Wirkung.

Nach diesen Vorbemerkungen geht der Verf. im 2. Kapitel zum eigentlichen Thema seiner Abhandlung über, der Genesis der Kategorien im Selbstbewusstsein, und beginnt mit der Wurzelkategorie der Relation. Zunächst aber hebt er hervor, was G. unter Idee im Unterschiede von den platonischen, cartesischen und kantischen Ideen, so wie im Gegensatze zum Begriffe versteht. S. 29—31. Sofort führt er den Nachweis, wodurch die Ichidee, als die Idee κατ' ἐξοχήν, sich als die Mutter aller Ideen erweise, und löst den anscheinenden Widerspruch, dass G. auch die Kategorie der Relation als die gemeinschaftliche Mutterkategorie bezeichnet. Wie gerne ich aber auch die Richtigkeit des vom Verf. geführten Nachweises, dass die Ichidee mit der Relationsidee identisch sei (wegen der Beschaffenheit nämlich der in jener vorkommenden Relation), und dass sämmtliche Kategorien in der Relationskategorie enthalten seien (indem nämlich die Beantwortung der Frage, in welcher Weise die Relation im Ichgedanken vorkomme, sämmtliche Kategorien enthülle), kann ich doch nicht umhin, einige Ausstellungen zu machen. Die letzten Zeilen auf S. 32 lauten nämlich: „Sieht man ab von der Art und Weise, wie (im Ichgedanken) bezogen wird, sieht man ferner ab von jenen drei ersten Fragen (nämlich: was, worauf und von wem wird bezogen?), und hält man nur das Eine fest, dass bezogen wird, so haben wir die Idee der Relation.“ Da muss ich denn doch im Sinne G.'s bemerken, das sei nicht die Idee oder Kategorie der Relation. Denn eine solche ist nur die Relation zwischen Sein und Erscheinung (resp. Ursache und Wirkung, Substanz und Accidenz, Zweck und Mittel). Durch jenes Absehen oder Abstrahiren gewinnt man nur den Begriff der Relation (unter den z. B. auch die Beziehung zwischen Allgemeinem und Besonderem, zwischen Prädicat und Subject des logischen Urtheils fällt), nimmer aber die Idee derselben. Schreibt ja auch der Verf. selber: „die Ichidee und die Relationsidee ist Eins.“ S. 48. In der Ichidee aber kommt nicht eine unbestimmte

(abstracte), sondern eine ganz bestimmte Relation vor, die eben mit der Kategorie der Relation zusammenfällt. — Seite 33 wird dem G. der Vorwurf gemacht, dass er einerseits die Relation mit Wechselwirkung confundire und anderseits Relation und Relativität des creatürlichen Seins nicht so auseinandergehalten habe, dass beiden Ideen ihre Selbstständigkeit bewahrt bleibe. Und S. 35 heisst es: „Vor Eintritt des Ichgedankens ist der Geist an sich relationslos . . . Hierin liegt zugleich ein Beweis für die Richtigkeit . . . unserer entschiedenen Auseinanderhaltung von Relation und Relativität." Hiezu bemerke ich: der Denkgeist ist genöthigt, das eigene als nichtabsolut erkannte Sein auf das absolute Sein zu beziehen, um die eigene vom Selbstbewusstsein bezeugte Realität festhalten zu können. Und ohne diese wesentliche Relation des eigenen Seins auf das absolute Sein d. i. ohne diese Relativität würden die Kategorien der Relation in der ihnen eignenden Eigenthümlichkeit sich im Selbstbewusstsein nicht einstellen können. Insofern fällt also die Relationskategorie mit der Relativität des Geistes zusammen. Und ist ferner auch der Geist als Sein an sich insofern „relationslos", als in ihm selber noch keine Relationen vorkommen, so ist doch die Relation desselben zum absoluten Sein thatsächlich vorhanden. Den anderen Vorwurf, der Verwechselung der Relation mit der Wechselwirkung, finde ich in der citirten Stelle (Janusk. S. 325) nicht begründet. Die Wechselwirkung ist freilich mit der Kategorie der Relation nicht identisch, denn sie ist, als Finalcausalität neben den Kategorien der Causalität und Substanzialität, nur eine der Stammkategorien der Relation.

Als besonders berücksichtigenswerth in unsern Tagen erscheinen mir die Bemerkungen über den Unterschied zwischen der günther'schen und kantischen Bestimmung der Idee, und zusammenhängend damit zwischen den kantischen und günther'schen Kategorien. S. 35 f.

§ 6—8 (S. 37—69) folgt die Besprechung der einzelnen Momente der Relationskategorie. Der Kürze halber muss ich für diese Entfaltung der Einen Ur- und Wurzelkategorie der Relation in die Stammkategorien der Substanzialität, Causalität und Finalcausalität und in die diesen untergeordneten Kategorien der Einheit, Vielheit, Allheit; der Möglichkeit, Wirklichkeit, Nothwendigkeit (Gesetzlichkeit). und der Freithätigkeit, als theoretische Denkfreiheit und praktische Wahlfreiheit, auf die Schrift selber verweisen. Bei dieser trefflichen Auseinandersetzung führt der Verf. zugleich den Leser allseitiger und tiefer, als es im Vorhergehenden geschehen konnte, in das Verständniss der G.'schen Selbstbewusstseinstheorie ein. Und das gilt besonders von der Verhältnissbestimmung des Ich zu seinen zwei Kräften S. 43 f., von der Genesis der Zahl und des Zählens S. 46, von der realen Identität und dem Satze der Identität S. 47, von der Beschaffenheit des G.'schen Dualismus von Geist und Natur S. 53—56 (vgl. S. 29 f.), und dem Satze vom zureichenden Grunde S. 57.

Die Besprechung der Finalcausalität in § 8 veranlasst ihn, den Uebergang G.'s vom Ichgedanken zum Gottesgedanken, und von der Selbstvergewisserung zur Vergewisserung von der Realität Gottes zu charak-

terisiren. S. 60--62. Und daran schliesst sich die Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem Geiste und Gott — im Gegensatze zu den anticreatianistischen Verhältnissbestimmungen eines Spinoza, Leibnitz, Schelling, Hegel, sowie der Scholastik. S. 62 ff. Endlich gibt er auch noch Andeutungen über den Selbstpersonificationsprozess des Absoluten und über die Weltidee in Gott und das Motiv zur Realisation derselben. — Es fehlt auch nicht an eingestreuten Bemerkungen über Kant, z. B. über dessen Bestimmung des Ich als Substanz, was den Verf. veranlasst, den G.'schen Unsterblichkeitsbeweis des creatürlichen Geistes, zwar mit kurzen, aber treffenden Worten, darzulegen S. 44 f.; ferner über Kant's transcendentale Apperception im Unterschiede von G.'s Einheit des Selbstbewusstseins S. 44.

Auch bei diesem Abschnitte kann ich einige kritische Bemerkungen nicht unterdrücken. S. 38 oben würde der Verf. wohlgethan haben, anstatt „mittelbar d. h. mittelst jener (der Erscheinungen des Ich) angeschaute Erscheinende" zu schreiben: mittelst jener erschlossene (oder gewusste) Sein. Denn das Ich vermag sich, das eigene Sein, in keiner Weise zu schauen. Sagt er ja auch selber S. 40, dass der Ichgedanke „als metalogischer Abschluss des Subjectobjectivirungsprozesses sich ergebe." Da hätte er aber auch noch hervorheben können, dass derselbe nicht blos als Abschluss, sondern als meta- oder ontologischer Schluss (von den Erscheinungen auf das Sein) sich ergebe, und dass G. durch den Nachweis der Beschaffenheit dieses Schlusses (im Unterschiede vom logischen Schlusse) der Philosophie zum rechten Verständniss des cartesischen cogito ergo sum, sowie zur Ermittelung des wahren Kriteriums aller Gewissheit verholfen habe. — Aehnlich heisst es S. 50: „Diese Urtheilung (Differenzirung des Seins in zwei Kräfte) wird im Selbstbewusstsein unmittelbar ergriffen, als Wirklichkeit angeschaut," während er doch S. 52 eine Stelle aus Eur. u. Her. S. 275 citirt, wo es heisst: „Gewusst wird Etwas als Wirkliches nur durch die Beziehung des Gegebenen auf seine vorausgesetzte Causalität als Möglichkeit, wodurch allein es als ein Gewirktes und darum Wirkliches gedacht ist." Somit wird es nicht unmittelbar ergriffen, nicht angeschaut. — Wenn Herr Klein ferner in der Note 2) zu S. 50 bemerkt: „Im Uebrigen läuft die Bezeichnung der Differenzirung des Geistes als „Urtheilung" auf ein Wortspiel hinaus," so kann ich das nicht zugeben. Denn es hängt mit dieser Bezeichnung der Nachweis G.'s zusammen, dass eine wahrhaft einheitliche (sowohl real als formal ungebrochene, schlechthin unzertheilte) Lebensform nur dem absoluten (weil für seine Differenzirung nur auf sich selbst, angewiesenen) Sein ermöglicht sei. Und warum sollte G. die in der Differenzirung des Geistes sich einstellende Zweiheit der Kräfte nicht mit demselben Rechte eine formale Zertheilung (und wegen der Ursprünglichkeit derselben eine Urtheilung) nennen dürfen, mit welchem er die in der Differenzirung des Naturprincips sich einstellende substanzielle Entzweiung (Materialisirung) eine reale Zertheilung (resp. Urtheilung) nennt? Und diese wie jene Urtheilung ist Signatur der Relativität alles geschöpflichen Seins.

Der Satz: „Wenn das physisch-psychische Leben im Menschen die erforderliche Entwickelungsstufe erreicht hat, so wirken dieses und andere bereits selbstbewusste Ichheiten auf das geistige Princip in ihm ein" kann gar leicht missverstanden werden. Nach G. kann nämlich das physisch-psychische Leben im Menschen, wie überhaupt die Physis, nicht vor geschehener Differenzirung des mit ihm verbundenen geistigen Princips und nicht zum Zwecke dieser Differenzirung, sondern erst nach dem Eintritte derselben auf den, somit schon lebenskräftigen Geist einwirken. Offenbar hat Klein, der ja selber wiederholt die Möglichkeit der Differenzirung des menschlichen Geistes von der Einwirkung schon selbstbewusster Menschen (beim ersten Menschen aber von der Einwirkung Gottes) abhängig erklärt, nur sagen wollen: es sei eine bestimmte „Entwickelungsstufe" des psychischen Lebens im Menschen „erforderlich" für die Möglichkeit des Eintritts der Differenzirung des Geistes.

S. 64 sagt Klein, dass G. den Geist wegen seiner geschöpflichen Realität an einigen Stellen „relatives Absolute" nenne. Das klang mir wie eine nichtgüntherische Contradictio in adiecto. Deshalb schlug ich die vier citirten Belegstellen, Vorsch. I. S. 44, 118, 141 und Lyd. IV. S. 187 nach. Und da fand ich, dass S. 141 jene Worte nicht vorkommen, dass S. 44 allerdings steht: „Jede Creatur ist ein relatives Absolute, d. h. ein in sich verschlossenes Universum;" aber das ist kein Ausspruch G.'s, sondern J. H. Fichte's in seiner Schrift „Sätze zur Vorschule der Theologie". Auch in der Lydia stehen jene Worte nicht, sondern da heisst es: „Wir wollen uns die Unterscheidung nicht verleiden lassen zwischen einer absoluten Selbstbestimmung und einer Selbstbestimmung des Absoluten. Diese kommt Gott allein zu, jene aber dem freien Geiste. Sie ist absolut, weil sie vom Geiste allein abhängt und insofern eine schlechthinige ist; keineswegs aber insofern, als sie im Geiste selber nichts voraussetzte, auch nicht einmal den Inhalt seines Sichwissens. Wir wollen uns auch den Gedanken der Substanz als eines realen und causalen Princips nicht verleiden lassen von der hochgerühmten Einfachheit derselben — in der festen Ueberzeugung: dass jede Substanz als eine bedingte (creatürliche) den Beweis dafür darin besitzt, dass sie für ihre ursprüngliche Thätigkeit auf ein Seiendes ausser ihr angewiesen ist." Diese Absolutheit der Selbstbestimmung ist aber etwas ganz Anderes als jene relative Absolutheit des Geistes. — Uebrig bleibt nur die Stelle S. 118 der Vorschule, wo allerdings steht: „Jede Substanz" (nicht blos der Geist) ist ein relatives Absolute mit einem relativen Universum;" aber es wird auch vorausgeschickt, in welchem Sinne das gemeint sei, nämlich in dem Sinne, dass jede Substanz „ein Lebensprincip, und als dieses der letzte Grund von einer bestimmten Summe von Erscheinungen" sei.

In § 9 (S. 69—75) folgen „Schlussbemerkungen", als Ergänzung zu dem in den vorhergehenden §§ Abgehandelten Insbesondere kommt hier noch einmal zur Sprache G.'s empirische Methode, und zwar in ihrem Verhältnisse zu den transcendentalen metaphysischen Principien, ferner der kategorische Werth der aus dem Selbstbewusstsein erhobenen Ideen,

sowie die bei ihrer Uebertragung auf die Natur und auf Gott nothwendige Modification derselben, endlich die Gestaltung des Vereinslebens von Geist und Natur im Menschen (communicatio idiomatum). Hier erlaube ich mir denn auch, im Voraus darauf hinzuweisen, dass im Laufe des Jahres 1882 bei W. von Braumüller in Wien ein bis jetzt nur im Manuscript vorhandenes opus posthumum Günther's erscheinen wird, und zwar mit erläuternden Zusätzen von mir, in welchen ich neben Anderem eine genetisch durchgeführte Tafel der Kategorien liefern und zeigen werde, wie dieselben bei ihrer Anwendung auf die Natur und ganz besonders auf Gott (zum Zwecke einer nicht etwa blos analogischen Erkenntniss der Selbstverwirklichung Gottes, der sog. manifestatio Dei ad intra) zu modificiren sind, welches Letztere Klein nur angedeutet und auch Günther selbst nicht vollständig durchgeführt hat [1]).

Schliesslich kann ich nicht umhin, meine aufrichtige Freude darüber auszusprechen, dass der jugendliche Verf. das schwierige Problem, welches er für seine Doctordissertation sich gestellt, in der Hauptsache glücklich gelöst, und mit so selbstständigem Urtheile gelöst hat, dass diese Arbeit zu grossen Hoffnungen für seine zukünftigen Leistungen berechtigt. Als ein besonderes Verdienst ist auch noch hervorzuheben, dass Herr Klein Schritt vor Schritt seine Darlegung mit zahlreichen Stellen aus G.'s Schriften belegt hat. Knoodt.

Schopenhauer's Erlösungslehre. Von Dr. *Raphael Koeber*. Berlin, C. Duncker's Verlag (C. Heymans). (51 S.) 8°.

Von dem durch E. v. Hartmann's Lehren modificirten Standpunkte der Schopenhauer'schen Weltansicht aus entwirft der Verfasser eine kurze Ueberschau der Hauptgesichtspunkte, von denen seiner Meinung nach bei der Betrachtung der Welt und der Führung des Lebens ausgegangen werden muss. Den blinden Willen macht er zu einem intelligenten; dieses „Absolute" begeht einen „Sündenfall", in Folge dessen die Welt entsteht, und nachdem ein „continuirliches Stufenreich von Gestalten" sich gebildet, kommt im Menschen das Weltprincip zu demjenigen Selbstbewusstsein, welches die „Palingenesie des Absoluten" herbeizuführen im Stande ist. Das Individuelle muss zu diesem Zweck geopfert werden, nachdem die Einsicht erreicht ist, dass alle Individuen eines Wesens und ihr Nichtsein besser als ihr Sein ist u. s. w. Also die bekannte, durch von Hartmann modificirte Schopenhauer'sche Mythologie, welche am Schluss auch noch — wie bei Deussen — zum Christenthum in nächste Beziehung gesetzt wird, als ob dieses nicht allein eine ganz andere Erlösungstheorie, sondern vor allen Dingen eine ganz andere metaphysische Grundlage hätte, und nicht die Wesensgleichheit und Identificirung der Individuen, sondern deren Erhaltung und Verklärung, nicht den Tod, sondern das Leben lehrte.

---

[1]) Diese Schrift ist inzwischen unter dem Titel „Anti-Savarese" erschienen.

Die Geschichte der Philosophie im Grundriss. Ein übersichtlicher Blick in den Verlauf ihrer Entwickelung von *Fried. Christoph Poetter.* 2. Aufl. Gütersloh, C. Bertelsmann. 1882. (VIII, 372) 8°.

Die Absicht dieses Compendiums ist, in das Studium der Geschichte der Philosophie und damit in das Studium der Philosophie überhaupt einzuführen. Es will Anleitung dazu geben, die Hauptgedanken der einzelnen Philosophen mit tieferem Verständniss zu erfassen, die Einseitigkeiten derselben zu durchschauen, und den harmonischen Gang, in welchem sich das Einzelne zum Ganzen verbindet, zu erkennen. Diesen Zweck erreicht der Verfasser in der That durch eine klare und verständliche Darstellung, welche, wenn sie auch nicht überall aus den ersten Quellen geschöpft ist, sich doch meist auf die besten Autoritäten stützt. Die vorliegende zweite Ausgabe, deren baldiges Erscheinen nach der ersten für die Brauchbarkeit des Buches spricht, erscheint gegen die letztere wesentlich verbessert und erweitert. Der Verfasser hat derselben manche nützliche Notizen, besonders litterarischer Art, aber auch einige neue Artikel hinzugefügt und andere erweitert. Endlich ist das Werk, welches für Anfänger bestimmt ist und diesen empfohlen werden darf, durch eine tabellarische Uebersicht über die neuere Philosophie, sowie durch ein alphabetisches Register vervollständigt worden.

Faust und das christliche Volksbewusstsein. Von *Max Bergedorf.* Dresden, R. von Grumbkow. 1881. (II, 66 S.) 8°.

Im Gegensatz gegen die neuerdings dem Goethe'schen Faust wieder zugewandte Verehrung macht der Verfasser, ähnlich wie Rieger in Darmstadt (Sammlung von Vorträgen h. v. W. Frommel und Fr. Pfaff. Bd. VI. Heft 2) auf die grossen Schattenseiten der berühmten Dichtung aufmerksam, und er hat im Grunde Recht, wenn er behauptet, dass der Goethe'sche Faust nichts weniger als ein sittlich tüchtiges Ideal darstelle, sowie auch das Grundprincip, auf dem diese Schöpfung auferbaut ist, der schönselige Pantheismus nämlich, verworfen werden muss. Den Geist der Dichtung, welche er in scharfer Weise characterisirt, findet er in den Worten ausgedrückt, „dass Manneswürde nicht der Götterhöhe weicht" und er gibt von ihm eine zwar einseitige aber doch nicht unrichtige Interpretation, die ein entschiedenes Verdammungsurtheil in sich schliesst. Dass er aber Lessing's Nathan in einem Athem mit Goethe's Faust nennt, ist nicht zu billigen, denn Lessing's Nathan steht religiös und sittlich viel höher, als Goethe's Faust, wenngleich dieser vom Zauber der Poesie verklärt wird.

C. S.

Zur Abwehr.

Herrn Kühtmann's Auffassung und Beurtheilung meiner „Grundzüge d. Ethik u. R." zu widerlegen oder auch nur alle missverständlichen Angaben desselben zu berichtigen, kann nicht meine Absicht sein. Ich bitte

ihn nur, mit Seiten- und Zeilenzahl angeben zu wollen, wo in meinem Buche der Satz „absolut werthschätzen können wir nur das absolut Werthvolle", den er mit Anführungszeichen citirt, stehen soll. Ich kann ihn nicht finden und bin mir auch nicht bewusst, dergleichen gesagt oder gedacht zu haben.

Ferner bitte ich ihn, mit Seiten- und Zeilenzahl angeben zu wollen, wo ich, wie er berichtet, „zu dem Resultate komme, dass das Gute das absolut Werthvolle sei". Wenn ich nicht meinen Namen läse, würde ich aus K.'s Angaben, diesen und den folgenden, nicht errathen, dass von meinem Buche die Rede ist. Er hat in der That nicht eine leise Ahnung davon, was ich will und meine, und wie ich zu meinen Resultaten komme.

K.'s Angabe gegenüber, dass ich nach dem absolut Werthvollen, dem „summum bonum, wonach alle Sterbliche seit Jahrtausenden suchen" frage und dasselbe im Bewusstsein finde, verweise ich auf S. 108 meines Buches, wo die Worte zu lesen sind „Wenn ich von einem absoluten Werthe rede, so meine ich also niemals ein sog. »höchstes Gut«, von diesem spreche ich gar nicht".

Endlich die Lust an dem Allgemeinbegriffe des Ich der Lust an dem Einzelbewusstsein zu substituiren, wie K. von mir berichtet, ist mir nicht eingefallen. Als Gegenstand der Lust und eigentlicher Träger des Werthes ist an den Stellen, die K. im Auge haben mag, das Bewusstsein überhaupt bezeichnet, aber nicht natürlich als abstrakter Allgemeinbegriff für sich allein gedacht, sondern als im Konkreten enthaltenes Moment. Meine Gedanken sind Hrn. K. offenbar nicht „konkret" genug gewesen.

Wenn ihm „aus meinem Buche die Luft der Studirstube entgegenweht", so habe ich nur hinzuzufügen, dass es auch beim Lesen auf die Studirstube gerechnet hat, worin es sich bei Hrn. K. allerdings arg getäuscht hat.

Greifswald. Wilhelm Schuppe.

Erwiderung.

Herr Professor Schuppe hat Recht, dass der Satz: absolut werthschätzen können wir nur das absolut Werthvolle, sich dem Wortlaut nach nicht in den Grundzügen seiner Ethik und Rechtsphilosophie findet. Er ist irrthümlich mit Anführungszeichen versehen worden. Dem Inhalt nach glaube ich den Satz aufrecht halten zu können, indem er sich als Folgerung aus zwei Thesen ergibt, welche das Prinzip der Ethik: „die unvermeidliche oder die absolute Werthschätzung" betreffen. Dieselben finden sich auf Seite 108:

„Das im erörterten Sinne absolut Werthvolle ist das Bewusstsein, die unvermeidliche absolute Werthschätzung ist die Lust an der bewussten Existenz oder am Bewusstsein."

Im Einzelnen nun zu begründen, weshalb meiner Auffassung nach der Bewusstseinsbegriff bei Professor Schuppe im Wesentlichen mit der

Idee des Guten identisch ist, sowie seine übrigen Einwendungen zu widerlegen, dazu würde mir die Redaction schwerlich den nöthigen Raum lassen, um so weniger als mein Aufsatz keine eingehende kritische Analyse der besprochenen Schriften, sondern eine Skizzirung der verschiedenen Grundanschauungen der modernen Rechtsphilosophie in typischen Beispielen beabsichtigt hat.

Auf das Schlusscompliment habe ich zu erwidern: liesse ich auch dem ersten Studium der Grundzüge ein zweites folgen, so würde ich aus der Combination der abstracten Begriffe, welche aus dem dunkelsten psychologischen Problem, dem Bewusstsein, heraus gesponnen sind, weder etwas Neues lernen, noch in der Methode des philosophischen Denkens dadurch gefördert werden.

Bremen. A. Kühtmann.

Neu eingegangene Schriften.

Gresland, J., Génie de l'homme. Libre-Philosophie.
Neuhäuser, Jos., Anaximander Milesius.
Hering, O. B., Vergl. Darstellung und Beurtheilung der Religionsphilosophie Hegel's und Schleiermacher's (Jenenser Inaug.-Diss.).
Engler, O., Darstellung und Kritik des leibnizischen Optimismus (Jenenser Inaug.-Diss.).
Braasch, E. F., Comparative Darstellung des Religionsbegriffes in den verschiedenen Auflagen der Schleiermacher'schen „Reden" (Jenenser Inaug.-Diss.).
Wallace, W., Ethics and Sociology Inaugural Lecture.
Naville, E., La physique moderne.

Bibliographie

von

Dr. F. Ascherson.

I. **Zur Encyclopädie. Gesammelte Schriften.** Riehl, A., Die wissenschaftliche und nichtwissenschaftliche Philosophie. Antrittsrede. 8. Freiburg i. Br., Mohr. n. 1 M. 60 Pf. — Dangschat, M., Psychologie und Logik, nebst Geschichte der Pädagogik in übersichtlicher Darstellung. 8. Danzig, Kafemann. n. 2 M. — Gadow, G., Die Freiheit der Wissenschaft und Herr Dubois-Reymond. 8. Giessen, Fahlenfeld. n. 50 Pf. — Mainländer, Ph., Die Philosophie der Erlösung. 2. Bd. Zwölf philosophische Essays. 2. Liefg. 8. Frankfurt a. M., Kreutzer. n. 2 M. 40 Pf. — Schneidewin, M., Drei populär-philosophische Essays. 2. Aufl. 8. Hameln, Freudeling. n. 75 Pf. — Spir, A., Studien. 8. Leipzig, Findel. n. 1 M. 20 Pf. — Tagliaferri, Saggi di critica filosofica e religiosa. 2 vol. Vol. 1. Critica filosofica. Vol. 2. Critica religiosa. 8. Firenze, tip. Cellini e. C. L. 10.

II. **Zur Geschichte der Philosophie.** Platons Apologie des Sokrates und Kriton. Für den Schulgebrauch erklärt von K. Goebel. 8. Paderborn, F. Schöningh. n. 1 M. 20 Pf. — Plato's Werke. 1. Bd. Vertheidigungsrede des Sokrates, Krito, Phädo. Uebersetzt etc. v. G. Hess (Col-

lection Spemann. Deutsche Hand- und Haus-Bibliothek. 103. Bd.). 8. Stuttgart, Spemann. n. 1 M. — Goebel, E., Exegetische und kritische Beiträge zu Platons Apologie und Kriton. 4. Paderborn, F. Schöningh. n. 80 Pf. — Commentaria in Aristotelem graeca. Edita consilio et auctoritate Academiae litterarum regiae Borussicae. Vol. 23. partes 1 et 2. 8. Berlin, G. Reimer. n. 9 M. [S. ob. Bd. XV II. S. 315.] Inhalt: Sophoniae in libros Aristotelis de anima paraphrasis. Anonymi in Aristotelis categorias paraphrasis. Ed. M. Hayduck. — Münzer, J., Die Ethik des Aristoteles und ihr Werth auch für unsere Zeit. Vortrag. 8 Wien, Rospini. n. 60 Pf. — Diels, H., Theophrastea. 4. Berlin, Gaertner's Verlag. n. 1 M. — Ciceronis, Marci Tullii, Tusculanarum disputationum libri V. Für den Schulgebrauch erklärt von L. W. Hasper. 1. Bdchn. Buch 1 u. 2. 8. Gotha, F. A. Perthes. Ausg. A. 1 M. 20 Pf. Ausg. B. Text u. Anmerkgn. apart 1 M. 20 Pf. — v. Kleist, H., Plotinische Studien. 1. Heft. 8. Heidelberg, G. Weiss' Verlag. n. 2 M. 80 Pf. — Hoffmann, R., Johannes Tauler. Vortrag. 8. Oldenburg, Schulze's Verlag. n. 50 Pf. — Werner, K., Die Cartesisch-Malebranche'sche Philosophie in Italien. I. M. A. Fardella. 8. Wien, C. Gerolds Sohn in Comm. n. 1 M. — Göpfert, E., Geulinx ethisches System. 4. Breslau, Köbner. n. 1 M. 50 Pf. — Betz, Spinoza en Kant. 8. s'Gravenhage, Nijhoff. fl. 0.90. — Engler, O., Darstellung und Kritik des leibnitzischen Optimismus. 8. Jena, Neuenhahn. n. 1 M. 60 Pf. — Meinong, A., Hume-Studien II. Zur Relationstheorie. 8 Wien, C. Gerold's Sohn in Comm. n. 2 M. 80 Pf. — Reinkens, J. H., Lessing über Toleranz. Eine erläuternde Abhandlung in Briefen. 8. Leipzig, Grieben's Verlag. n. 3 M. — Cantoni, C., Emmanuele Kant. Vol. 2. 16. Mailand, Ottino e. Co. 5 l. — Braasch, E., Comparative Darstellung des Religionsbegriffes in den verschiedenen Auflagen der Schleiermacher'schen Reden. 8. Kiel, Lipsius und Tischer. n. 1 M. 60 Pf. — Caird, E. Hegel. 12. London, Blackwood and sons. 6 sh. — Briefwechsel zwischen Arthur Schopenhauer und Johann August Becker. Herausgegeben von J. K. Becker. 8. Leipzig, Brockhaus. n. 4 M. — Willy, R., Schopenhauer in seinem Verhältniss zu J. G. Fichte und Schelling. 8. Zürich, Höhr. n. 1 M. 80 Pf. — Liard, L., Die neuere englische Logik. Autorisirte Uebersetzung von J. Imelmann. 2. [Titel-] Aufl. 8. Leipzig, Denicke's Verlag. n. 2 M.

III. Zur philosophischen Weltanschauung. Engelmann, M., Die vegetarische Weltanschauung in Göthe's Faust. Vortrag. 8. München, Lindauer'sche Buchh. n. 1 M., geb. n. 2 M. — D'Assier, A., Essai sur l'humanité posthume et le spiritisme. 18. Paris, Chevalier Marescq. 3 fr. 50 c. — Tolmätehoff, P., Le décousu logique de notre temps. 8. Dresden, Meinhold und Söhne. 1 M. 50 Pf.

IV. Zur Logik. Uphues, K., Grundlehren der Logik. Nach R. Shute's discourse on truth bearbeitet. 8. Breslau, Koebner. n. 7 M. 20 Pf.

V. Zur Naturphilosophie. Freyer, Studien zur Metaphysik der Differentialrechnung. 4. Berlin, W. Weber's Verlags-Conto. n. 1 M. — Spiller, Ph., Gott im Lichte der Naturwissenschaften. Studien über Gott, Welt, Unsterblichkeit. 2. [Titel-] Ausg. 8. Leipzig, Denicke's Verlag. n. 1 M. — P Haffner, Das Ignoramus et Ignorabimus der neueren Naturforschung. (Frankfurter zeitgenössische Broschüren Neue Folge, herausgegeben von P. Haffner. 4. Bd. 6. Heft.) n. 50 Pf. — Spitzer, H., Ueber das Verhältniss der Philosophie zu den organischen Naturwissenschaften. Vortrag. 8. Leipzig, O. Wigand. n. 80 Pf.

VI. Zur Ethik und Culturgeschichte. Guyot, Y., La morale. 18. Paris, Dula. 3 fr. 50 c. — Oelzelt-Newin, A., Die Unlösbarkeit des ethi-

schen Problems. 8. Wien, Braumüller. n. 1 M. 20 Pf. — Zart, G., Bemerkungen zur Theorie der menschlichen Freiheit. 4. Jena, Neuenhahn. n. 1 M.

II. **Zur Anthropologie und Psychologie.** Frohschammer, J.!, Ueber die Genesis der Menschheit und deren geistige Entwicklung in Religion, Sittlichkeit und Sprache. 8. München, A. Ackermann. n. 10 M. — Jaeger, G., Entdeckung der Seele. 3. Aufl. Liefg. 1. 8. Leipzig, E. Günther's Verlag. n. 2 M. — Stöhr, A., Vom Geiste. Eine Kritik der Existenz des mentalen Bewusstseins. 8. Wien, Hölder. n. 1 M. 20 Pf. — Duboc, J., Die Psychologie der Liebe. 2. Aufl. 2. [Titel-] Ausg. 8. Hamburg, Grüning, 4 M. — Schaarschmidt, C., Ueber den Unsterblichkeitsglauben. Ein Vortrag. (Sammlung von Vorträgen. Herausgegeben von W. Frommel und F. Pfaff. 9. Bd. 3. Heft.) 8. Heidelberg, C. Winter's Universitäts-Buchhandlung. n. 60 Pf.

III. **Zur Religionsphilosophie.** Mir. M., Zusammenhang zwischen Wissenschaft und Glauben. Uebersetzt von J. Jehly. 8. Regensburg, Manz. 5 M. 40 Pf. — Runze, G., Grundriss der evangelischen Glaubens- und Sittenlehre. 1. Theil: Allgemeine Dogmatik mit Einschluss der Religionsphilosophie. 8. Berlin, C. Duncker's Verlag. n. 3 M. — Renan, E., Le judaïsme comme race et comme religion. 8. Paris, C. Lévy. 1 fr. — Duboc, J., Das Leben ohne Gott. Untersuchungen über den ethischen Gehalt des Atheismus. 2. [Titel-] Ausg. 8. Hamburg, Grüning. 4 M.

X. **Zur Aesthetik.** Boschi, G., L'ideale nell ârte. 18. Prato, Giachetti Figlia e. Co. 1 l. 50 c. — Wimmer, Aesthetische Skizzen. 8. Kiöbenhavn, Giese. 2 kr. — Merbot, R., Aesthetische Studien zur angelsächsischen Poesie. 8. Breslau, Köbner. n. 1 M. 50 Pf. — R. Weltrich, Friedrich Vischer als Poet. (Deutsche Bücherei N. 25.) 8. Breslau, Schottländer. n. 60 Pf.

I. **Zur Pädagogik.** Archiv, Pädagogisches. Centralorgan für Erziehung und Unterricht in Gymnasien, Realschulen und höheren Bürgerschulen. Herausgegeben von Krumme. 25. Jahrg. 1883. Nr. 1. 8. Stettin, Herrcke und Lebeling. pro cplt. n. 16 M. — Monatsblatt, Evangelisches, für die deutsche Schule. Herausgegeben von A. Kolbe. 3. Jahrg. 1883. Nr. 1. 8. Stettin, Herrcke und Lebeling. pro cplt. n. 4 M. — Schul-Anzeiger für Unterfranken und Aschaffenburg. Red. G. Fischer. 10. Jahrg. 1883. Nr. 1. 8. Würzburg, Stahel'sche Buchhandlung. pro cplt. n. 2 M. — Schulblatt, Evangelisch-lutherisches. Herausgegeben von der deutschen evangelisch-lutherischen Synode von Missouri., Ohio u. a. St. 18. Jahrg. 1883. 1. Heft. 8. St. Louisville. (Dresden, H. J. Neumann.) pro cplt. n. 5 M. 50 Pf. — Schulwart, Deutscher. Herausgegeben von P. Schramm. 12. Bd. Nr. 1. 8. München, J. A. Finsterlin. pro cplt. n. 6 M. — v. Stein, L., Die Verwaltungslehre. 5. Theil. Die innere Verwaltung. 2. Hauptgebiet. Das Bildungswesen. 1. Theil. Das System und die Geschichte des Bildungswesens der alten Welt. 2. Aufl. 8. Stuttgart, Cotta'sche Buchh. n. 8 M. — Hempel, R., Pädagogische Anregungen aus Schiller und Pestalozzi. Zwei Festreden. 8. Leipzig, Brandstetter. n. 40 Pf. — Ufer, Ch., Vorschule der Pädagogik Herbarts. 8. Dresden, Bleyl und Kämmerer. n. 1 M. — Waitz, Th., Allgemeine Pädagogik und kleinere pädagogische Schriften. 3. Aufl., herausgegeben von O. Willmann. 8. Braunschweig, Vieweg und Sohn. n. 10 M. — Friesendorff, E., Grundriss der Unterrichtslehre. Für angehende Lehrende. 8. Leipzig, Hartmann. n. 2 M. — Schwarz, H., Pädagogisches Allerlei oder: Dies und das aus dem Gebiete der Erziehungskunde. 8. Regensburg, Manz. 3. M. — de Fries, Der Kampf um die Schule. Ein Wort zur Orientirung. 8. Leipzig, Dürr'sché Buchhandlung. n. 1 M. 20 Pf. — Boschi, G., La

scuola elementare. 16. Neapel, Lauclano. 2 l. — Mehliss, H., Volksschulkunde. 2. Theil. Die Erziehung in der Volksschule. 8. Hannover, Meyer. n. 1 M. 40 Pf. [S. ob. Bd. XVIII S. 634.] — Möbius, P., Ueber die Gemüthspflege in der Volksschule. 8. Gera, Issleib und Rietzschel. n. 20 Pf. — Eick, W., Das Märchen und seine Stellung im Volksschulunterrichte. 2. Aufl. 8. Leipzig, H. Schultze, Verlags-Conto. n. 75 Pf. — Praxis, die, der schweizerischen Volks- und Mittelschule. Beiträge für specielle Methodik und Archiv für Unterrichtsmaterial. Herausgegeben von J. Bühlmann. 3. Bd. (4 Hefte). 1. Hft. 8. Zürich, Prell, Füssli u. Co. pro cplt. n. 5 M. — Vollhering, W., Das höhere Schulwesen Deutschlands vom Gesichtspunkte des nationalen Bedürfnisses. 8. Leipzig, R. Lincke. n. 1 M.

Recensionen-Verzeichniss.

Althaus, von der Ueberzeugung, insbesondere der religiösen. (L. C. 10.)
Aristotele dell' anima vegetativa e sensitiva. dal. Dr. G. Barco. (Jahresber. üb. d. Fortschr. d. class. Alterthumswiss. 1882, 3 v. F. Susemihl.)
Aristoteles, über die Dichtkunst v. P. Brandscheid. (L. C. 13; Dtsche. Literaturztg. 12 v. E. Heitz.)
Aristoteles Psychology by E. Wallace (Jahresber. üb. d. Fortschr. d. class. Alterthumswiss. 1882, 3 v. F. Susemihl.)
Aristoteles sog. Theologie, herausg. v. F. Dieterici. (Dtsche. Literaturztg. 12 v. M. Steinschneider.)
Arnold, Studien z. deutschen Culturgeschichte. (Vierteljschr. f. Volkswirthsch. u. Culturgesch 78.)
l'Assier, essai de philosophie naturelle. (La philosophie positive Nr. 5.)
J. W. Barlow, the ultimatum of pessimism. (Academy 567 v. F. Y. Edgeworth.)
R. Biese, wissenschaftliche Propädeutik. (Z. f. Gymnasialwesen 2. 3. v. Ch. Muff.)
Blümner, Laokoon-Studien. Heft 2. (L. C. 10.)
P. Carus, Metaphysik in Wissenschaft, Ethik und Religion. (L. C. 16 v. Sp(itt)a.)
J. Dembowski, quaestiones Aristotelicae duae. (Jahresber. üb. d. Fortschr. d. class. Alterthumswiss. 1882, 3 v. F. Susemihl.)
E. Egger, la tradition et les reformes dans l'enseignement universitaire. (Revue crit. 11.)
B. Erdmann, Reflexionen Kant's zur kritischen Philosophie. (Dtsche. Literaturztg. 13 v. J. B. Meyer.)
Fischer, Geschichte der neueren Philosophie. 3. Bd. 3. Aufl. (Beil. z. Allg. Ztg. 73.)
O. Frick, das seminarium praeceptorum. (Jahrb. f. Philol. u. Pädagogik 1882. 12 v. A. Richter.)
E. v. Hartmann, die Religion des Geistes. (Dtsche. Literaturztg. 11 v. O. Pfleiderer.)
Hense, de Stobaei florilegio. (L. C. 14.)
Herbarts Werke herausg. v. Kehrbach. (Wiss. Beil. z. Leipz. Ztg. 22 v. Brasch.)
Herder, Denkmal Winkelmanns (Gött. gel. Anz. 11. 12. v. J. Minor.)
Honegger, allg. Kulturgeschichte. (Literar. Merkur 3, 12 v. K. Rennert.)
K. Kappes, zur Schulfrage. (Philol. Wochenschr. 12 v. J. H. Schmalz.)
Kebes, Gemälde deutsch v. F. L. Krause. (L. C. 10.)

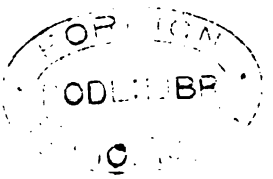
R. Kunert, quae inter Clitophontem dialogum et Platonis rem publicam. etc. (Philol. Anz. 13, 2.)
O. Liebmann, Gedanken und Thatsachen. (Dtsche. Literaturztg. 10 v. W. Windelband.)
K. G. Michaelis, zu Aristoteles de anima III, 3 (Jahresber. üb. d. Fortschr. der class. Alterthumswiss. 1882, 3 v. F. Susemihl.)
E. Mirow, quaestionum Aristotelearum specimen. (Jahresber. über d. Fortschr. d. class. Alterthumswiss. 1882. 3 v. F. Susemihl.)
Modestoff, die Schulfrage. 15 Essays. (Philol. Wochenschr. 13. v. H. Haupt.)
P. Natorp, Descartes Erkenntnisstheorie. (L. C. 10.)
Noiré, die Lehre Kant's und der Ursprung der Vernunft. (Literar. Merkur III, 13 v. O. Kuntzmüller.)
C. Peters, Willenswelt und Weltwille. (Gegenw. 14. v. E. v. Hartmann. Dtsche. Literaturztg. 15 v. Fr. Joël.)
Plato's ausgewählte Dialoge von C. Schmelzer: Symposion. (L. C. 10.)
Platonis Protagoras ed. Kroschel. (Philol. Anz. 13, 2.)
Poestion, griechische Philosophie, neu. (Literar. Merkur 3, 10. 11. v. O. Baisch.)
W. H. Preuss, Geist und Stoff. (L. C. 10.)
Raab, das inductive und ursächliche Denken. (L. C. 16.)
Riehm, Religion und Wissenschaft. (L. C. 18.)
B. Ritter, die Grundprincipien der Aristotelischen Seelenlehre. (Jahresber üb d. Fortschr. der class. Alterthumswiss. 1882, 3 v. F. Susemihl.)
G. Roch, die Schrift des alexandrinischen Bischofs Dionysius des Grossen „über die Natur." (L. C. 12.)
Rule, the life and times of St. Anselm, archbishop of Canterbury 2 vols. (Academy 566 v. E. A. Freeman.)
F. O. Schiebold, de imaginatione disquisitio ex Aristotelis libris repetita (Jahresber. üb. d. class. Alterthumswiss. 1882, 3. v. F. Susemihl.)
Schmitz-Dumont, die Einheit der Naturkräfte. (Z. f. Math. 28, 2 v. Isenkrahe.)
Schopenhauer, de la quadruple racine du principe de la raison suffisante. (La philosophie positive. Nr. 5.)
H. Sommer, über das Wesen und die Bedeutung der menschlichen Freiheit. (Gött. gel. Anz. 11. 12 v. P. Jodl.)
H. Sommer, der Pessimismus und die Sittenlehre. (Gött. gel. Anz. 11. 12 v. F. Jodl; L. C. 12.)
v. Stein, das Bildungswesen. 1. Th. (Beitr. z. Allg. Ztg. 87 ff.)
Storz, die Philosophie des h. Augustinus. (Theol. Quartalschr. 65, 2 v. Braig)
Stricker, Studien über die Association der Vorstellungen (L. C. 16.)
J. Sturz, die Philosophie des Augustinus. (Dtsche. Literaturztg. 10 v. K. Böhringer.)
Vaihinger, H., Commentar zu Kant's Kritik der reinen Vernunft. Bd. 1. (L. C. 14.)
Villari, Nicolo Macchiavelli. (Literar. Merkur 3, 12 v. Hans Grimm.)
G. Voigt, die Wiederbelebung des classischen Alterthums. (Jahresber. üb. d. Fortschr. d. class. Alterthumswiss. 1882, 3 v. C. Bursian.)
E. Winkelmann, über die ersten Staats-Universitäten. (Jahresb. üb. d. Fortschr. d. class Alterthumswiss. 1882, 3 v. C. Bursian.)
J. H. Witte, Ueber Freiheit des Willens. (Dtsche. Literaturztg. 15 v. Th. Weber.)

Aus Zeitschriften.

Mind. A quarterly review of psychology and philosophy. London. Williams and Norgate. Nr. XXX. April 1883. J. Ward, Psychological Principles I. — Prof. G. Stanley Hall. — M. Martin. On some Fundamental Problems in Logic. — Edmund Gurney, Natural Religion. — W. Wallace, Ethics and Sociology. — Notes and Discussions. — Critical Notices. — New Books. — Miscellaneous.

Revue philosophique de la France et de l'Étranger. Dir. par Th. Ribot. Paris, G. Baillière et Co. 1883. Nr. 4. Fouillée, Les arguments psychologiques en faveur du libre arbitre. — Ch. Secrétan, La métaphysique de l'eudémonisme, du pessimisme et de l'impératif catégorique — A. Binet, Du raisonnement dans les perceptions. — Notes et Discussions. — Guyau, Sur les modifications artificielles du caractère dans le somnambulisme provoqué. — Analyses et comptes rendus. — F. Bouillier, La vraie conscience. — E. Caro: M. Littré et le positivisme. — G. Bréton. Essai sur la poésie philosophique en Grèce. — Siciliani, Storia critica delle teorie pedagogiche in relazione con le scienze politiche e sociali. — Revue des périodiques anglais et américains. — Mind, The Journal of speculative philosophy. — Revue de périodiques italiens. — Rivista di filosofia scientifica.

Druck von P. Neusser in Bonn.



Noch einmal Kant's synthetische Einheit der Apperception.

Im 18. Heft des vorigen Jahrgangs dieser Zeitschrift befand sich ein dankenswerther Aufsatz von Dr. E. Wille, der auf die Mängel der bisherigen Auffassungen von Kant's Appercptionseinheit hinwies und neue Gesichtspunkte zum Verständniss derselben eröffnete. Verf. dieses fand sich dadurch zu einer sorgfältigen Revision seiner bisherigen Auffassung dieser Lehre veranlasst und erlaubt sich deren Ergebniss hier mitzutheilen, weil er glaubt, in einiger Beziehung zu genaueren Resultaten gelangt zu sein. Der streitige Begriff, nach Albert Lange einer der dunkelsten Punkte der Vernunftkritik, zugleich aber ein Kardinalpunkt derselben, dürfte ja wohl mehrfacher eingehender Untersuchung werth sein.

Zunächst handelt es sich darum, den Inhalt jenes Begriffs aus dem Standpunkt Kant's heraus einleuchtend zu machen. Wir wollen uns darum auf diesen Standpunkt begeben und von der Grundabsicht aus, die Kant bei Abfassung der beiden Deductionen der Verstandesbegriffe gehabt hat, die Folgerungen die auf unseren Begriff führen, ziehen, und sodann nachweisen, dass die einschlägigen Einzelbehauptungen Kant's, richtig ausgelegt, dieser unserer Folgerung entsprechen.

Kant's Absicht ist schon durch die in dem bekannten Briefe an Herz (1772) ausgesprochenen Fragen dargelegt. Auf welchem Grunde, heisst es hier, beruht die Beziehung dessen, was wir Vorstellung nennen, auf einen Gegenstand? Wie ist eine Vorstellung, die sich auf einen Gegenstand bezieht ohne von ihm afficirt zu sein, möglich? In dem Verhältniss der zweiten Frage zur ersten ist die Grundvoraussetzung des kantischen Denkens verborgen. Diese ist: Die Sinne geben uns nur zerstreute unzusammenhängende Eindrücke, in der Erfahrung

aber liegt eine Verknüpfung derselben nach Regeln. Diese ist also nicht auch gegeben. Fasst man sie als übernatürliche Uebereinstimmung mit transscendenten Dingen, so ist das nur ein Geständniss der Unmöglichkeit eine Erklärung zu finden. Wenn dagegen nachzuweisen ist, dass diese Verbindung zu den Erfordernissen eines Bewusstseins nothwendig gehört, so ist sie von uns selbst gemacht. Der Satz, dass wir apriorische Elemente in unsrer Erkenntniss haben, steht also für Kant von vorn herein fest. Die schwierige Frage ist nur: wie ist es denkbar, dass subjective Bedingungen des Denkens objective Bedeutung erhalten? (Kb. 107) [1]). Die Antwort darauf lautet: Es ist möglich, weil diese Objectivität nicht in Dingen an sich, sondern in Erscheinungen vorhanden ist, in denen sie durch die Kategorien von uns gemacht wird.

Die Frage nach der objectiven Geltung der Kategorien ist also aus der unlöslichen Beziehung Ich-Gegenstand heraus zu beantworten, und das geschieht in der zweiten Auflage der Kritik in folgenden Stufen: a) wir können nur erkennen, wenn wir das uns gegebene Mannigfaltige in einem Selbstbewusstsein vereinigen können. b) Eine solche Vereinigung uns zur Erkenntniss zu machen haben wir nur die Kategorien. c) Durch die Kategorien aber können wir nur sinnlich Gegebenes zur Erkenntniss von Dingen verarbeiten. d) Alles sinnlich Gegebene aber kann nur so für uns Erkenntniss werden.

Von dem Ich als Kern und Quellpunkt der Untersuchung müssen wir also ausgehen. Was weiss ich vom Ich? Dass ich bei jeder Vorstellung, die ich habe, auch zugleich vorstellen kann, es sei meine Vorstellung; dass ich, auch ohne dass ich mir dies ausdrücklich vorstelle, weiss, dass Ich diese Vorstellung habe. Das Ich, dessen ich mir bei meinen Vorstellungen bewusst bin, ist nun freilich bei jeder Vorstellung anders gefärbt; das Ich, welches eben einem Freunde die Hand drückt, ist anders innerlich bestimmt, als das Ich,

1) Kb. = Krit. d. r. Ver. ed. Kehrbach. Den Aufsatz von Dr. E. Wille: Phil. Monatshefte XVIII, S. 449—60 citire ich einfach durch Angabe der Seitenzahl.

welches einen groben Brief liest. Dennoch aber weiss sich das Ich, das dieses thut, als dasselbe mit dem, das jenes gethan hat. Sofern es sich nun in beiden als dasselbe weiss, weiss es auch, dass es sich als dieses Selbe auf beide Vorstellungen bezogen hat. Und zwar hat sich das Ich selbst, nicht blos meine Vorstellung vom Ich auf beide bezogen. Meine nachträgliche Vorstellung vom Ich scheidet nur zwischen dem in jeder einzelnen Vorstellung empirisch bestimmten Ich und dem Ich, das beide Vorstellungen in gleicher Weise in sich enthielt. Diese gleiche Weise besteht freilich nur darin, dass es die beiden Vorstellungen in seiner Einheit zusammenfasst. Aber diese Einheit, obwohl ich sie abstrahirend herauslöse, stelle ich mir nothwendig doch als eine solche vor, die das thätige Ich selbst betrifft. Nicht meine Vorstellung vom Ich, sondern das zusammenfassende Ich selbst enthält die Einheit, vermöge deren es sich auf beide Vorstellungen beziehen kann. Einen anderen Zusammenhang dieser Vorstellungen untereinander als den, dass sie in einem Bewusstsein stehen, haben wir freilich damit noch nicht kennen gelernt. Wie kommt eine weitere zu Stande?

Die Dinge sind, wie gesagt, nicht fertig dem Bewusstsein gegeben, sondern nur die einzelnen Eindrücke zu denselben. Diese Empfindungsinhalte sind also gleichsam die Elementardinge. Wenn es dabei sein Bewenden hätte, so würde mein einheitliches Bewusstsein sich jetzt mit einer Hart-, jetzt mit einer Weiss-, jetzt mit einer Süssvorstellung behaftet wissen. Wäre das möglich?

Es ist zunächst klar, dass ich diese verschiedenen Vorstellungen nicht in einem einheitlichen Bewusstsein haben könnte, wenn ich sie eben damit nicht als verschieden von einander wüsste. Das Bewusstsein mehrerer Vorstellungen kann ich nur haben, wenn ich mir eines Unterschieds dieser Vorstellungen bewusst bin. Dies sehr selbstverständliche Postulat setzt aber ihre Vergleichbarkeit in gewissen Beziehungen, und also verbindende Beziehungen, durch die sie vergleichbar sind, voraus. Man stelle sich ein Bewusstsein vor, das selbst einheitlich in allen Vorstellungen sein sollte, und doch lauter unzusammenhängende Momente enthielte, ohne irgend

eine Beziehung — irgend eine sage ich, denn auch von einer Verbindung durch Raum und Zeit ist bislang nicht die Rede gewesen. Man wird zugeben, dass bei strengem Festhalten dieser Bedingung das Bewusstsein nicht zwei Momente in sich vereinigen könnte und damit selbst auseinanderfiele.

Es muss also in diesem Bewusstsein, das in verschiedenen Vorstellungen sich als Eines weiss, zugleich etwas sein, das die Vorstellungen unter sich bindet. Dies ist vorhanden und zwar zunächst als Zeit. Ohne dass ich verschiedene Vorstellungen als zeitlich im Bewusstsein folgend auffasste, wäre die Einheit des Bewusstseins in ihnen unmöglich. Diese Vorstellungen aber sind selber in der Zeit vereinigt, indem das Bewusstsein sie darin vereinigt um sich selber in ihnen Eines zu wissen.

Diese elementaren Vorstellungen könnten aber nunmehr bloss wechselnde Zustände im Ich sein, deren ich mir als meiner Producte in der Zeit bewusst wäre. Das sind viele derselben aber thatsächlich nicht, sondern sie stellen sich als ein Fremdes, Gegebenes dar. Damit sind sie für das Bewusstsein auch in sofern verbunden, als sie etwas Fremdes darstellen, und die Art, wie das Bewusstsein des Fremden sich documentirt und wie sie hier verbunden sind, ist der Raum. Nun lässt sich freilich kein Grund angeben, warum Raum und Zeit so beschaffen sind, wie sie sich darstellen; aber einleuchtend ist doch aus Obigem, dass ohne den Zusammenhang in Raum und Zeit nicht bloss der Zusammenhang der Vorstellungen untereinander, sondern auch der Zusammenhang des Ich in Bezug auf die Vorstellungen unmöglich wäre. Wenn nun das einheitliche Ich Voraussetzung dafür ist, dass ich verschiedene Vorstellungen in ihm verbinden kann, so ist diese durchs Ich nothwendig gemachte Verbindung derselben auch Bedingung dafür, dass sie untereinander verbunden sind; und diese Verbindung erst ermöglicht das einheitliche Bewusstsein in ihnen.

Aber die Einheit des Bewusstseins setzt noch mehrere Bestimmungen der Vorstellungen voraus. Unter sich verbinden kann das Bewusstsein die Vorstellungen nur dann, wenn die beiden Vorstellungen nicht bloss durch den zeitlichen Fort-

gang von einer zur anderen verbunden sind, sondern wenn ich mir auch der vorigen Vorstellung im Fortschreiten zu einer folgenden bewusst bleibe. Wenn das Bewusstsein zwar zeitlich verliefe, aber beim Aufhören der Vorstellung und beim Beginn einer neuen die vorige abbräche, so wäre eine Einheit des Bewusstseins in ihnen unmöglich, ja es wäre überhaupt nicht möglich, sich verschiedener Vorstellungen in der Zeit, und da auch das Durchlaufen des Raumes in ihr geschieht, auch dessen bewusst zu sein. Die Vorstellung von Raum und Zeit wäre ebenso vernichtet wie das Bewusstsein, das als solches verschiedene Vorstellungen enthält. Es gäbe dann ein so vielfaches Bewusstsein, als wir Einzelvorstellungen haben.

Noch eine und die wichtigste Bedingung der Einheit des Bewusstseins in unseren Vorstellungen steht aus. Wie wäre es, wenn wir zwar die vorausgehende Vorstellung mit der folgenden als solche verknüpften, nun aber zur vorhergehenden zurückkehrend sie auch nur mit der vorangegangenen verknüpften, nicht aber sie als dieselbe anzusehen vermöchten, die sie im ersten Augenblick war. Thatsächlich ist sie doch nach unserer Annahme von der ersten Vorstellung durch eine andere getrennt, ist also als eine neue Vorstellung im Bewusstsein. Wie wäre es, wenn das identische Bewusstsein nicht auch sie als eine mit der vorigen identische zu erkennen vermöchte? Und wenn ich ebenso beim Durchlaufen des Raumes zur alten Stelle zurückkehrend, die hier vorgefundene Vorstellung stets als eine neue ansehen müsste? Wäre da nicht alles Vorige umsonst, ja selbst nur denkbar? Denn wie kann ich von Einem aufs Andere gehen mit dem Bewusstsein dies zu thun, ohne mich nicht nur des Vorangegangenen zu erinnern, sondern auch mit der Erinnerung zu wissen, es sei noch das Gleiche. Ja wie könnte ich mich auf mein voriges Ich beziehen als auf eine Vorstellung, wenn ich es nicht als identisch mit dem jetzigen zu fassen vermöchte? Das Bewusstsein unserer Identität in den Vorstellungen ginge mit dem Bewusstsein der Identität des Vorgestellten verloren.

Ein solches Bewusstsein aber erfordert nichts anderes, als

dass ich die erste Vorstellung auf dasselbe beziehe, wie die, welche ich mit ihr identisch setzen will. Sie sind doch thatsächlich verschieden, nämlich zeitlich verschieden. Ich habe z. B. ein Roth im Bewusstsein, und soll nachdem ich zu anderen Vorstellungen abgeschweift bin, beim Wiederkehren dies Roth als das nämliche ansehen, das es vorher war, da es doch zeitlich nicht das nämliche ist. Wenn ich die beiden Vorstellungen auch aufeinander beziehe, sie werden doch nie dieselben; sondern bleiben immer zwei zeitlich getrennte Vorstellungen. Wenn ich sie also dennoch als dieselben ansehe, so kann dies nicht dadurch geschehen, dass ich blos eine auf die andere beziehe, sondern nur dadurch dass ich beide auf etwas von ihnen Unterschiedenes beziehe, in Bezug auf welches sie dasselbe bedeuten.

Damit tritt eine ganz neue Beziehungsart auf, die ebenso nothwendig wie die bisherigen sich aus der Thatsache der Bewusstseinseinheit begründet. Während sich im Bisherigen die Vorstellungen als solche als meine Gegenstände darstellten, sehe ich nun, dass ich gezwungen bin, sie auf ein von ihnen Verschiedenes zu beziehen. Ich weiss, sie sind nicht dasselbe, sollen aber dasselbe für mein Erkennen bedeuten, somit sind sie nur Bezeichnung für ein Identisches, haben also selber einen Gegenstand (vgl. Kb. 122).

Damit ist in Kant's Sinn die Frage gelöst, wie wir zu einem von den Vorstellungen unterschiedenen Gegenstand kommen. Dieser Gegenstand setzt also die Einheit des Bewusstseins ebenso voraus, wie diese ihn wiederum bedingt, ja er ist selbst nichts anders als formale Einheit des Bewusstseins im Mannigfaltigen der Vorstellungen, die Selbsterhaltungsthat dieses Bewusstseins gegenüber der Flut der Vorstellungen, durch die es sonst auseinander fiele. Wie nun aber die Vorstellungen im Einzelnen zu empirischen Gegenständen vereinigt werden, das hängt von empirischen Umständen ab. Jeder solchen empirischen Gegenstandsbildung liegt obige transscendentale Handlung zu Grund.

Der „Gegenstand" ist also rein erkenntnisstheoretisch zu fassen und es ist nicht die Frage zu stellen, ob dieser Gegen-

stand auf etwas ausser uns weise oder nicht [1]). Bei der Zusammenfügung der Elementarvorstellungen zu Gegenständen ist blos von einer Beziehung der Erscheinungen innerhalb unseres Bewusstseins die Rede. Ich betone das, weil einer unserer besten Kanterklärer, Riehl (der philosophische Kriticismus I, 383) die Auseinandersetzung Kant's über die Recognition im Begriff seltsam misverstanden hat. Er meint, Kant habe mit dem Satz, (Kb. 119) „die Einheit, welche der Gegenstand nothwendig macht", sei „die formale Einheit des Bewusstseins", den Idealismus abgewehrt; sonst hätte er gesagt: Die Einheit welche den Gegenstand nothwendig

1) Die Empfindung ist dem Bewusstsein als „wirklich und unabhängig von aller Erdichtung gegeben" (Kb. 317), als etwas ausser dem Ich, nicht ausserhalb des Ich Vorhandenes diesem entgegenstehend. Der Raum drückt dieses Bewusstsein aus, zeigt an, dass und wie ich mir jene Inhalte als fremd vorstelle. Der Gegenstand aber, den die Vorstellung selbst hat, wird vermöge der transscendentalen Nöthigung aus mir hinzugedacht, und bezeichnet nicht als solcher einen Gegenstand ausser mir. Diese Sätze bilden meines Erachtens den Schlüssel zum kritischen Idealismus. Es wird nie eine richtige Erklärung Kant's zu Stande kommen, wenn man sich nicht auf diesen Standpunkt zu versetzen vermag; wenn man die wesentliche Eigenschaft des Raumes, wonach sie die einzige subjective Vorstellung ist, die „a priori objectiv" (Kb. 56) d. h. die Art ist, wie wir etwas als ausser uns wissen können, wie wir uns „afficirt" wissen, verkennt; und, um die Beziehung auf etwas „wahrhaft" ausser uns befindliches zu finden, fortwährend am Gegenstand herumarbeitet und untersucht, ob dieser sich auf Etwas ausser uns beziehen möchte. In Kant's System ist eine solche Frage ganz sinnlos; denn ihre Beantwortung hängt ja gerade davon ab, ob der Gegenstand sich auf Anschauungen im Raum bezieht, nicht von seiner Natur als Gegenstand. — Ob freilich Kant mit dieser Ansicht Recht hat, ob er nicht in der That durch Identificirung dieses transscendentalen Gegenstands, der ihm aus blosser Bewusstseinsnöthigung hervorgeht, und des Gegenstandes, der in der Synthese empirischer Empfindungen liegt, dem von ihm bekämpften „höheren" Idealismus Anknüpfungspunkte gibt, ist eine wohl aufzuwerfende Frage. Es könnte ja sein: dass beide, die Nöthigung einen Gegenstand zu denken und der durch Synthese verschiedener Empfindungen geschaffene empirische Gegenstand sich von einer noch ursprünglicheren Bewusstseinsthatsache ableiteten; dass nämlich nicht erst in der Synthesis der Empfindungen, sondern schon in der einzelnen (auch zeitlich einzelnen) Empfindung, in der einfachen Thatsache, dass ich sie als Gegebenes weiss, der Keim zum Objectbewusstsein verborgen läge, das dann, auf eine Synthesis mehrerer

macht. Er hätte aber ohne im mindesten idealistisch zu sein auch letzteres sagen können; er sagt ja Kb. 663: Die Einheit des Bewusstseins ist eine Bedingung, unter der alles stehen muss, um für mich Object zu werden; und Kb. 137: In dieser Einheit des Bewusstseins besteht die Form der Erkenntniss der Gegenstände (wodurch das Mannigfaltige als zu einem Object gehörig gedacht wird). Warum sagt aber Kant in obigem Satze: der Gegenstand? Weil sich dieser Satz auf eine Auseinandersetzung im vorausgehenden Absatz bezieht, die besagt, dass die Erkenntnisse, „indem sie sich auf einen Gegenstand beziehen sollen, auch nothwendiger Weise in Beziehung auf diesen übereinstimmen, d. i. diejenige Einheit haben müssen, welche den Begriff von einem Gegenstande ausmacht". Diese Einheit, welche also der Gegenstand nothwendig macht ist aber (beiläufig bemerkt) nicht wie *Riehl* will, = „formale Einheit des Bewusstseins" sondern = formale Einheit des Bewusstseins in der Synthesis des Mannigfaltigen der Vorstellungen: d. i. wie wir gleich sehen werden = synthetische Einheit der Apperception.

Das Ich macht also, wie wir oben sahen, den Gegenstand nothwendig, der Gegenstand seinerseits wiederum eine Einheit, die formale Einheit (des Bewusstseins) in der Synthesis des Mannigfaltigen. Es ist somit nicht genug, dass wir im Bewusstsein genöthigt sind, Vorstellungen auf einen von ihnen unterschiedenen Gegenstand zu beziehen; dieser Gegenstand erhält dadurch selber Bestimmungen, die für die Beziehung des Bewusstseins auf ihn nothwendig sind. Mit Raum und Zeit war eine nothwendige Beziehung des Mannigfaltigen in Bezug auf's Bewusstsein gegeben, nun muss aber dies Mannigfaltige nicht blos in Beziehung auf Raum und Zeit mit dem Erforderniss des Bewusstseins stimmen, sondern es muss sammt Raum und Zeit mit dem Erforderniss des Gegenstandes in unserem Bewusstsein übereinstimmen; denn Erkenntniss ist gegenständliche Erkenntniss.

Vorstellungen übertragen, hier einen von ihnen unterschiedenen Gegenstand ergäbe. (Vgl. Riehl, der philosophische Kriticismus II. 32, sowie meinen in der Vierteljahrsschrift f. wissenschaftl. Philosophie VI, 413 ff., VII, 17 ff. erschienenen Aufsatz: „Zur Grundlegung des Erfahrungsbegriffs".)

Ich muss also das Mannigfaltige im Bewusstsein mit dem Begriff des Gegenstandes in Einklang bringen können. Dies kann ich aber nur durch dieselbe Beziehung, durch die mir der Gegenstand selber nothwendig wurde. Dieser wurde aber, wie wir sahen, nicht angeschaut, sondern hinzugedacht. Es können also nur Gedankenbeziehungen sein, durch die ich das Mannigfaltige in Beziehung zum Gegenstand bringe. Solche Gedankenbeziehungen sind aber vorhanden in den Kategorien. Erst wenn ich durch diese das Mannigfaltige auf den Gegenstand beziehe, wird er mir ein concretes Ding im Erfahrungszusammenhang.

Indem ich aber die Vorstellungen auf den Gegenstand beziehe, beziehe ich sie durch den Gegenstand auch aufeinander. Sie müssen demnach derart beschaffen sein, dass sie eine solche Beziehung gestatten. Eine solche Verbindung haben sie von sich aus nicht, da sie zerstreut gegeben werden. Mit Zeit und Raum aber war schon eine Verbindung gegeben, die das in ihnen Enthaltene befähigt, in der Einheit des Bewusstseins zu bestehen. Denn wenn Raum und Zeit die Arten sind, wie ich das Erscheinende anschauen muss, so muss ihnen die Verbindung der Erscheinungen unter sich gemäss sein. Diese Verbindung wird also in Raum und Zeit angeschaut, diese selber werden damit zu etwas Angeschautem. Nun setze ich das im Raum Angeschaute durch das Denken in Beziehung auf einen Gegenstand. Wie kann ich das? Doch nur dann, wenn die Verbindung der Erscheinungen im Raum bereits zu der Verbindung stimmt, die im Denken durch die Kategorie in Bezug auf den Gegenstand ausgeführt wird. Da nun diese Verbindung nicht ursprünglich gegeben ist, so muss sie bereits mit den dem Denken des Gegenstands zu Grunde liegenden Bewusstseins-Synthesen geschaffen sein.

Diese nach Kant nothwendig vorauszusetzende den Kategorien gemässe Synthesis des Mannigfaltigen nennt dieser Synthesis der Einbildungskraft. Sie schafft das Mannigfaltige zum Bild um, ist mithin, wie Hölder richtig bemerkt, bereits ein unbewusst arbeitender Verstand. Sie ist nun aber, wenn wir sie bloss ihrer der Kategorie entsprechenden Form nach betrachten, transscendentale Synthesis, und die Einheit, die

sie in Bezug auf den Gegenstand (der Form nach) nothwendig macht, heisst transscendentale Einheit der Synthesis.

Warum transscendental? Wenn ich das Verhältniss Ich-Object in's Auge fasse, so kann dies auf zweierlei Weise geschehen. Ich kann mich einfach als Object neben anderen Objecten betrachten und das gegenseitige Verhältniss statuiren wollen. So geschah es im Wesentlichen vor Kant. Wenn ich bei dieser Betrachtungsart auch von den zufälligen Bestimmungen des Ich und den zufälligen Bestimmungen der Objecte abstrahire, so bleibt doch die ganze Betrachtungsweise eine empirische. Nun kann ich aber auch das blosse Verhältniss Ich-Gegenstand zum Ausgangspunkt nehmen, so dass ich nicht etwa frage: wie kommt ein Gegenstand zum Ich, sondern: Was ist in der Beziehung Ich-Gegenstand realiter allgemein und nothwendig enthalten? Ich stehe dann gewissermassen senkrecht zu einer Linie Ich-Object. Nur diese ist Gegenstand der transscendentalen Betrachtung, und diese Betrachtung muss von der ersteren, wie Kant mit Recht betont, scharf geschieden werden, wenn nicht Antinomien und Paralogismen zum Vorschein kommen sollen. Wenn man diesen Unterschied gefasst hat, so ist obige Frage leicht zu beantworten. Transscendental ist die Synthesis, weil sie, obwohl sie im Grund die Beziehungen des Mannigfaltigen auf den Gegenstand nothwendig macht, doch eben damit die Beziehung auf das einheitliche Bewusstsein ermöglicht. Diese Beziehung führe ich nun aus durch ein Verstandesurtheil vermittelst der Kategorie, und wenn das geschehen ist, so ist die Erkenntniss formal vollendet.

Nun sind freilich in jedem concreten Erkenntnissact eine Menge empirischer Momente, ja diese sind selbst nothwendig, wenn ich etwas als Ding erkennen will. Aber aus dem Verhältniss des Ich in Bezug auf irgend ein Object kann ich doch das herauslösen, was blos das Verhältniss zum Object selber erfordert, ohne welches ich ein solches gar nicht erkennen könnte. Damit mache ich nicht eine solche Abstraction wie sie stattfindet, wenn ich ähnliche Merkmale von Dingen in einen Allgemeinbegriff verbinde. Das Object letzterer Abstraction ist als solches in keinem Gegenstande realiter vorhanden.

Der Begriff „Thier" bezieht sich auf viele Dinge, aber in keinem einzigen ist eine allgemeine Begriffsform des Thieres realiter als platonische Idee vorhanden. Die stellvertretende Vorstellung eines einzelnen concreten Thieres und später blosse Worte und Schriftzeichen vertreten hier eine Fülle sehr verschiedener Gebilde [1]). Dagegen ist der Gegenstand der transscendentalen Betrachtung, der lebendige Bewusstseinsvorgang in jedem empirischen Erkenntnissact ebenso real wie die Kristallisationsaxe beim Kristalle.

Diese transscendentale einheitliche Beziehung Ich-Gegenstand, sofern sie als in jedem Erkenntnissact lebendig vorhandene durch's Denken geschaffene Beziehung gedacht wird, bezeichnet nun Kant mit transscendentaler Einheit der Apperception. Sie ist nicht, (vgl. dag. 453) bloss durch die Kategorien gedachte Einheit im Object als solchem, ebensowenig freilich blosse Einheit des Bewusstseins, sondern Einheit des Bewusstseins in Beziehung auf den in Beziehung auf es einheitlichen Gegenstand.

In der zweiten Auflage trennt Kant die transscendentale Einheit der Apperception in die zwei Begriffe, „ursprüngliche" und „objective" Einheit d. Ap. Ein wesentlicher Unterschied zwischen beiden findet aber nicht statt. Die transscendentale Einheit d. Ap. heisst darum objetiv, weil durch sie alles in der Anschauung gegebene Mannigfaltige in einen Begriff vom Object vereinigt wird. Sie ist ursprünglich, sofern ich bloss die Einheit des Ich in seiner lebendigen Beziehung auf jede mögliche Vorstellung ins Auge fasse und die (freilich nothwendig mitdazugehörige) Einheit des Objects nicht ausdrücklich begrifflich mitdenke.

Diese nämliche Einheit aber verlangt, wie wir eben sahen, Synthesis des Mannigfaltigen, transscendentale Synthesis, sofern darin bloss die Verbindungen gedacht sind, die für alle Vorstellungen resp. für jede beliebige Vorstellung nothwendig sind, wenn ich mir ihrer denkend bewusst werden soll. Sobald ich nun diese transscendentale Synthesis und deren Einheit in Beziehung auf den Gegenstand als noth-

1) Vgl. W. Wundt, erkenntniss-theoretische Logik S. 37 ff.

wendiges Erforderniss zu der ursprünglichen Beziehung Ich-Gegenstand hinzudenke, so erhalte ich den Begriff der ursprünglichen synthetischen Einheit der Apperception. —

Die Grundbedingung zum Verständniss unseres Satzes ist also, dass man das Verhältniss Ich-Gegenstand nicht zerreisst, sondern alle zu diesem Verhältniss nothwendig gehörigen Begriffe: Subject und dessen Einheit, Beziehung auf's Object, Object selbst und dessen Einheit, endlich Synthesis des Mannigfaltigen und deren Einheit in Bezug auf's Object und damit in Bezug auf das ganze Verhältniss Ich-Object in einen gemeinsamen Begriff zusammenfasst. Herr Wille denkt dagegen als Einheit der Apperception das, was Kant mit „synthetische Einheit des Mannigfaltigen", wie sie das Verhältniss Ich-Gegenstand erfordert, bezeichnet. Darum deckt sich ihm synthetische Einheit und synthetische Einheit der Apperception, die noch schärfer begrifflich geschieden sind, als Apperception und synthetische Einheit derselben. Gewiss ist es ein Verdienst dieses Commentators, dass er zwischen Apperception und deren Einheit scheidet; aber er dürfte in der Trennung doch zu weit gehen, denn die Einheit ist ein nothwendiges Erforderniss der transscendentalen Apperception, wenn sie auch in letzterem Begriff nicht ausdrücklich mitgedacht ist.

Diese unsere Auffassung soll nunmehr an der Hand einzelner Kantischer Stellen bewiesen werden.

Zunächst scheint Herr Wille zu verkennen, dass Kant nicht genau zwischen Vorstellung als aktivem Element des Bewusstseins und Gegenstand desselben, also zwischen Vorstellen und Vorgestelltem scheidet. Ein Beispiel dafür genüge: Kb. 659 sagt Kant, „diese Vorstellung" (die Beziehung des Mannigfaltigen auf das „Ich denke", sei ein Actus; somit ist es es ein Vorstellen. Ein paar Zeilen weiter unten spricht er von den Vorstellungen, die „gegeben", also etwas Vorgestelltes sind. Nun wird (S. 451) erklärt, der Satz: Nun ist die blosse Apperception (Ich) „Substanz im Begriffe" etc. bedeute: Nun ist der Gegenstand der blossen Apperception, der Gegenstand „Ich" Substanz im Begriffe. Diese Auslegung dürfte auf folgender Verwechslung beruhen: Wenn ich vom

Ich rede, so ist es in dem Augenblick, wo ich davon rede, in jedem Falle Object für mich. Es fragt sich aber, was dieses Object bedeuten soll; es kann Object sein gleich allen anderen sinnlichen Objecten, d. h. mein leibliches lebendiges Dasein umfassen; es kann das Subject meiner Gedanken und Empfindungen so bezeichnen, dass diese auf es wie auf ein Object bezogen werden. Es kann ferner das Subject der Gedanken etc., wie es an sich sein möchte (den Gegenstand der rationalen Psychologie) anzeigen; es kann endlich das Subject der Gedanken selber, bloss als Subject ohne weitere Bestimmung bedeuten. Nur in letzterer Bedeutung ist es Gegenstand der transscendentalen Betrachtung; in dieser ist es aber, wenn auch nicht mit der Apperception identisch, doch in ihr eingeschlossen. Es liegt Kb. 302, in dem die Thatsache der Apperception dem Ich bewusst machenden Gedanken „Ich denke" selber [1]). Kant sagt (Kb. 687) geradezu, dass das Ich im Denken immer als Subject und niemals als etwas, was bloss wie Prädicat dem Denken anhänge, betrachtet werden müsse. Ebenda heisst es, das Ich der Apperception, folglich in jedem Denken, bezeichne ein logisch einfaches Subject. Somit kann es nicht (S. 451) das vorgestellte (als Object vorgestellte) Ich bedeuten. Freilich ist in dem Satz: „Das Ich ist das erste Subject, d. i. Substanz" dies Ich, wenn ich diesen Satz ausspreche, vorgestellt. Aber dies eben jetzt vorgestellte Ich soll doch nicht das Ich, welches vielleicht ein Ding wie andere sein möchte, sondern das Ich bedeuten, das Subject der Gedanken ist. Kant bekämpft ja gerade den in obigem Satz enthaltenen Trugschluss, wonach aus der Thatsache, dass ich das einfache Subject meiner Gedanken auch als Object vorstellen kann, ein substantielles Object erschlossen wird.

Kurz dieses Ich und die transscendentale (ursprüngliche) (reine) Apperception, das transscendentale Bewusstsein bezeichnen jenes das Subject, das stehende und bleibende Ich, welches Correlat aller Vorstellungen (alles Vorstellens wie alles Vorgestellten) ist und dieses dessen reine Erkennt-

1) Und dieses „Ich denke" als subjective Thatsache in jedem Gedanken.

nissthätigkeit. (Kb. 133.) Dieses also ist in der That das denkende, d. i. thätige Ich, das Ich, insofern es nicht bloss als transscendentaler Ichpunkt als Bewusstseinscentrum betrachtet wird, sondern sofern wir seine auf's Object gerichtete Thätigkeit mitdenken, ohne das Object selbst (bereits als Einheit gefasst) mitzudenken. So sagt auch Kant (Kb. 128 Anm.), die blosse Vorstellung Ich in Beziehung auf alle anderen sei transscendentales Bewusstsein.

Dieselbe Verwechslung begeht unser Erklärer, wenn er behauptet, die Vorstellung unserer empirischen Zustände sei das empirische, die des gleichbleibenden Subjects das reine Ich. Nun stelle ich mir freilich das empirische wie das reine Ich auch vor, aber das damit Vorgestellte soll nicht wieder eine Vorstellung bezeichnen, sondern bedeutet in beiden Fällen das im bewussten Erkenntnissact enthaltene Ich. Bezeichnend für Kant's Auffassung dürfte die an die oben angezogene Stelle (Kb. 128 Anm.) sich anschliessende Bemerkung sein, dass die blosse Vorstellung Ich (nicht des Ich) in Bezug auf alle anderen, wenn sie klar ist, empirisches Bewusstsein sei. Die im jeweiligen Erkenntnissact vorhandene Beziehung des Ich ist nämlich stets (vermöge des inneren Sinnes) eigenthümlich gefärbt, und sofern es in dieser bestimmten Färbung sich auf Etwas bezieht, ist es empirisches Ich, seine jeweilige Beziehung empirische Apperception. Dies ist freilich auch, wenn man dessen bewusst ist, innere Wahrnehmung (Kb. 120 f.) aber es ist doch ein Unterschied, ob ich in einem jeweiligen Erkenntnissakt, meiner selbst in meiner augenblicklichen jeweiligen Bestimmtheit mitbewusst bin [1]), oder ob ich mich als einen Gegenstand ansehe, auf den ich meine „empirischen Zustände" beziehe, den ich durch die Summe derselben bestimme. Wenn ich aber aus einem jeweiligen Denkakt „die empirischen Data", die „Bestimmungen unseres Zustandes" bei jener „inneren Wahrnehmung" wegdenke und nur das Ich zurückbehalte, was den Denkakt als solchen bestimmt, also in jedem

1) Vgl. dazu das unten S. 336 in Bezug auf das transscendentale Selbstbewusstsein Gesagte.

vorhanden ist, dann habe ich das reine Ich. Das ist insofern freilich auch eine Vorstellung, d. i. ein Vorgestelltes, bedeutet aber Etwas im Vorstellen resp. Denken Enthaltenes. Mit dieser reinen Thätigkeit zusammen ist es nun durch die Vorstellung „Ich denke", die alle anderen Vorstellungen muss begleiten können, bestimmt.

Wir kommen hiermit zu der Hauptstelle, aus der das Wesen der synthetischen Einheit der Apperception zu erschliessen ist (Kb. 659, womit zu vergleichen bes. Kb. 121.) Aus der Thatsache, dass Ich mir eines Mannigfaltigen der Vorstellungen bewusst bin, wird gefolgert, a) dass dieses Ich-Bewusstsein jede Vorstellung müsse begleiten können, b) dass aber auch, wo eine solche bewusste Beziehung nicht stattfindet, doch das Mannigfaltige der Anschauung eine nothwendige Beziehung auf das „Ich denke" in demselben Subject hat. Diese Vorstellung nun ist ein Actus? Welche Vorstellung? Das „Ich denke"? So scheint Herr Wille nach S. 452 und 458 diese Stelle zu fassen. Doch dieser Actus bringt ja erst die Vorstellung „Ich denke" hervor. Sicherlich sind also die Worte „diese Vorstellung" auf den gesammten Ausdruck: „nothwendige Beziehung auf das »Ich denke«" zu beziehen. Vorstellung aber ist hier die Thätigkeit, nicht das Vorgestellte. Mit dieser unserer Auffassung stimmt die Bezeichnung dieses Actus als reine (ursprüngliche, transscendentale) Apperception, die durch die Vorstellung „Ich denke" selbst, die sie begleiten kann, auch objectiv zum Bewusstsein gebracht werden kann. So ist nach Kb. 128 Anm. die blosse Vorstellung Ich in Bezug auf alle anderen transscendentales Bewusstsein; nach Kb. 125 gehören alle möglichen Erscheinungen zu dem ganzen möglichen Selbstbewusstsein, das eine transscendentale Vorstellung genannt wird. (Letztgenannter Satz ist ein freilich minder präciser Ausdruck für den oben erwähnten: „Das Ich denke muss alle meine Vorstellungen begleiten können, sonst."...) Dies „mögliche Selbstbewusstsein", die Beziehung auf das mögliche „Ich denke" ist das Radicalvermögen aller unserer Erkenntniss, „durchgängige Identität unseres Selbst in Ansehung aller möglichen Vorstellungen" (Kb. 127 und weiter oben heisst es: „bei allen möglichen

Vorstellungen"). Also nicht das „Ich denke" selbst; sondern die Beziehung auf es als Ausdruck der subjectiven Thätigkeit des Ich in Bezug auf alle anderen Vorstellungen ist transscendentale Apperception.

Diese ist also, was gegen S. 458 bemerkt werden muss, sehr wohl nothwendig, ob es gleich nicht nothwendig ist, dass ich bei allem Denken zugleich denke, dass „Ich denke". Herrn Wille's Irrthum beruht eben auf der Gleichstellung der Apperception mit letzterem „Ich denke." Ist die ursprüngliche Apperception aber die reine Denk-Beziehung Ich-Gegenstand (ohne dass dieser Gegenstand als solcher mitgedacht ist) so ist unseres Commentators Befürchtung, Kant widerspreche sich, ebenso grundlos wie Schopenhauer's problematisch-apodictische Enuntiation.

Seltsam erscheint beim ersten Anblick nur der Ausdruck „Selbstbewusstsein" für diese Beziehung. Die Erklärung dafür liegt in den Ausdrücken „mögliches Selbstbewusstsein", dasjenige Selbstbewusstsein, welches die Vorstellung „Ich denke" hervorbringt, verborgen. Ich bin mir ja der durchgängigen Identität meines Selbst in Ansehung aller meiner Vorstellungen (Kb. 127) doch stets insofern bewusst, als ich alle Vorstellungen auch dann als meine weiss, wenn ich das „Ich denke" nicht ausdrücklich hinzubringe. Wüsste ich sie nicht als die meinigen, wie könnte ich sie dann verbinden? Dieses bei aller Erkenntniss wenigstens latente Selbstbewusstsein, das sich als solches nur in dem Verbinden der Vorstellungen in seiner Einheit offenbart, und in nichts als der activen Denkbeziehung auf sie besteht, nennt Kant ursprüngliche (transscendentale) Apperception. Tritt nun das bewusste „Ich denke" hinzu, so wird jenes mögliche Selbstbewusstsein der ursprünglichen Apperception wirklich, indem ich objectiv weiss, dass Ich denke (Kb. 676.)

Apperception und transscendentale Apperception sind somit nicht einerlei, also auch nicht ohne Weiteres Apperception und Einheit der Apperception. Die empirische Apperception ist ja wandelbar, und, sofern sie bloss Empirisches enthält, ohne Beziehung auf ein stehendes und bleibendes Selbst. Die transscendentale Apperception freilich enthält eo ipso „eine

durchgängige Identität seiner selbst" bei allen möglichen Vorstellungen (Kb. 127) und damit eine „numerische Einheit" (Kb. 121), das ursprüngliche und nothwendige Bewusstsein der Identität seiner selbst (ebda). Die Einheit der Apperception ist also durchaus nicht = „Einheit des Mannigfaltigen der Anschauung, vermöge deren dasselbe in einer gemeinsamen Apperception verbunden werden kann" (S. 455). Selbst in der ersten Auflage, welche den Gesammtbegriff der urspr. synthetischen Einheit der Apperception nicht enthält, wird zwischen der Einheit der Apperception als Bedingung der Synthesis der Vorstellungen, und der Einheit der Synthesis durch diese Apperception unterschieden. „Die transscendentale Einheit der Apperception macht ja einen Zusammenhang nach Gesetzen (Kb. 121), ist also nicht dieser Zusammenhang. Sie ist nur Einheit (Identität) jenes ursprünglichen Selbstbewusstseins in Beziehung auf alle Vorstellungen. Deren Einheit ist freilich durch jene Einheit bedingt, und bedingt sie wiederum, ist aber im Begriff der Einheit der Ap.. als solchem nicht mitzudenken. Die Einheit der Ap. ist dagegen nicht zur transscendentalen Apperception als etwas bloss durch sie Bedingtes, sondern als Etwas in ihr Enthaltenes hinzuzudenken.

Diese Identität der Apperception offenbart sich aber gerade darin, dass sie ein Mannigfaltiges in der Beziehung auf's Ich zusammenfasst, ja sie kann als Einheit nur vermöge dieser ihrer Function gedacht werden. Will sie aber diese Zusammenfassung ausführen, so genügt es, wie wir (S. 323 f.) sahen, nicht, dass sie bloss die Vorstellungen enthält; diese selber erhalten durch dieses Enthaltensein im Ich ganz bestimmte Beziehungen. Wir müssen dies nochmals kurz betrachten:

Zunächst muss z. B. eine Vorstellung „weiss" nicht bloss als Vorstellung gefasst werden. Sobald ich mich in Bezug auf sie identisch weiss, weiss ich auch sie, so oft sie wiederkehre, identisch. Die Function, vermöge deren ich das thue, ist das Urtheil. Ich urtheile also: Jenes weiss ist ein Weisses, d. h. ein weisser Gegenstand (bedeutet einen w. G.) Nur dadurch, dass ich dies thue, kann ich eine Reihe nach-

einander vorkommender „Weissvorstellungen" identisch wissen und zugleich mich in ihnen identisch wissen. In dieser Hinsicht ist die transscendentale Einheit der Apperception „diejenige, durch welche alles in einer Anschauung gegebene Mannigfaltige in einen Begriff vom Object vereinigt wird und heisst darum „objective Einheit des Selbstbewusstseins"; und das Urtheil ist somit die Art, gegebene Erkenntnisse zur objectiven Einheit der Apperception zu bringen". (Kb. 666.)

Diese Selbsterhaltungsthat des Bewusstseins im Bilden des Gegenstandes erfordert aber nicht nur, dass ich die verschiedenen Vorstellungen „weiss" auf einen Gegenstand beziehe, sondern eben damit auch, dass ich sie aufeinander beziehe, indem ich sie im Gegenstand als identisch setze. Das macht sich deutlicher, wenn ich verschiedenartige Vorstellungen in Betracht ziehe. Ich sage jenes Weiss ist ein Weisses, jenes Hart ist ein Hartes, jenes Süss ist ein Süsses. Nun setze ich aber weiss und süss im Begriff Zucker zusammen und sage, jener Zucker ist hart. Es wird also eine Synthese der Vorstellungen zu einander erfordert, und zwar eine solche Synthese, die mir ermöglicht, die verschiedenen Vorstellungen in Beziehung zu einem Gegenstand zu bringen, also eine Einheit der Synthesis in den Vorstellungen selbst. Sehe ich nun von den empirischen Umständen ab, die mich nöthigen, bestimmte, zeitlich verschiedene Weissvorstellungen oder gerade weiss, süss und hart auf den nämlichen Gegenstand zu beziehen, so bleibt doch noch die „transscendentale (zur reinen Beziehung Ich-Gegenstand erforderliche) Bedingung zurück, dass jene Verbindung so sein müsse, dass ich das Urtheil fällen kann. Da ich aber das Urtheil, wenn ich wiederum von den empirischen Bedingungen absehe, nur durch die Kategorien fällen kann, so muss jene Verbindung der Vorstellungen untereinander den Kategorien gemäss sein. Mit der Verbindung der Vorstellungen in Raum und Zeit muss also eine Verbindung derselben hergestellt werden, die den Denkakt, der sie zum einheitlichen Bewusstsein bringt, möglich macht, oder mit anderen Worten, die Vorstellungen müssen so in Raum und Zeit verbunden und bestimmt sein, dass das Urtheil durch die Kategorie stattfinden kann (vgl.

Kb. 678). Stelle ich mir vor, es erscheint plötzlich in dem mir gegenüberstehenden Gesichtsfeld ein unerklärlicher heller Punkt, so habe ich vielleicht nicht gleich das Urtheil durch die Kategorie bereit, welches ihn einer bestimmten empirischen Ursache, einem bestimmten Gegenstand zuschreibt. Ich suche vielleicht lange darnach; aber zu diesem Suchen bestimmt und befähigt mich doch die apriorische Gewissheit, dass die betreffende Vorstellung in Raum und Zeit so bestimmt sei, dass eine solche Beziehung durch die Kategorie möglich ist. In dieser Thatsache, dass ich weiss: da diese Vorstellung in meinem Bewusstsein ist, muss sie durch die Kategorie bestimmbar sein: liegt die transscendentale Einheit der Synthesis verborgen.

Diese beziehe ich nun im Moment, wo jene Vorstellung mir zur Erkenntniss wird, auf einen bestimmten Gegenstand, eine Ursache etc. Diese Beziehung findet durch den Verstand statt, der (nach erster Aufl.) die Einheit jener Synthesis in Beziehung zur Einheit der Apperception setzt, (Kb. 129), (nach zweiter Aufl.) gegebene Erkenntnisse im Urtheil zur objectiven Einheit der Apperception bringt. (Kb. 666). Sobald ich nun diesen Actus als ein Ganzes in einen Begriff vereinige, also die transscendentale synthetische Einheit der Vorstellungen untereinander und die transscendentale Einheit der Apperception als eine Gesammtbeziehung denke, so habe ich den Begriff der „ursprünglichen (transscendentalen) synthetischen Einheit der Apperception.

Diesen Begriff hat Herr Wille fälschlicher Weise (S. 454) der nothwendigen Synthesis der Vorstellungen und deren Einheit, die ja in der That auch in ihm enthalten sind, gleichgestellt. Er stützt sich dabei auf folgenden, in seiner Isolirung freilich leicht misszuverstehenden Satz: „Das ist aber soviel, als dass ich mir einer nothwendigen Synthesis derselben" (der Vorstellungen, die weil sie „mein" sind, „eine ausmachen") „a priori bewusst bin, welche die ursprüngliche synthetische Einheit der Apperception heisst".

Wenn man diesen Satz ausserhalb des Zusammenhanges liest, so mag es freilich scheinen, als ob Synthesis oder „genauer die in der Synthesis gedachte, also synthetische

Einheit" für sich = synthetische Einheit der Apperception sein sollte. Dies ist aber nicht möglich, wenn man den letzten Satz im Zusammenhang mit dem vorausgehenden betrachtet, und noch weniger, wenn man den Zusammenhang des ganzen § 16 in's Auge fasst.

Zunächst der Wortzusammenhang mit dem vorigen Satz: „Das ist aber so viel"! — Was? dass ich mir in Ansehung des Mannigfaltigen der Vorstellungen, die, insofern sie meine Vorstellungen sind, eine ausmachen, meines identischen Selbst bewusst bin. Das ist dasselbe, als ob ich sage: Die durchgängige „Identität des Bewusstseins" stelle ich mir „in diesen Vorstellungen selbst vor"; oder als ob ich denke, durch die Einheit meiner Vorstellungen im Ich sei auch zugleich die Einheit der Vorstellungen in Bezug auf einander bestimmt. Dieser Gedanke der gegenseitigen Bestimmtheit der Einheit des Ich und der Einheit der Vorstellungen in Beziehung auf's Object und dadurch auf's Ich „ist also soviel", als dass ich mir einer nothwendigen Synthesis derselben bewusst bin, welche die synthetische Einheit der Apperception heisst. Nun ist aber Kb. 678 „Einheit der Synthesis" den Kategorien gemäss, schon Bedingung der Synthesis der Apperception; diese findet aber den Kategorien gemäss durch die figürliche Synthesis Statt; also kann diese Synthesis, die „auf die ursprüngliche synthetische Einheit der Apperception geht" (Kb. 672) nicht selbst synthetische Einheit der Apperception sein. Der obige Satz muss also wohl anders verstanden werden, und das wird er ohne Zwang, wenn ich das „welche" nicht erklärend, sondern beschränkend fasse. Der Sinn beider Sätze ist dann: Dass ich mir meines identischen Selbst in Ansehung der Einheit der Vorstellungen bewusst bin, ist soviel, als dass ich mir einer (solchen) Synthesis bewusst bin, welche synthetische Einheit der Apperception heisst. Das wäre nur dann auffallend, wenn diese synthetische Einheit nicht bereits Kb. 660 erwähnt wäre, wenn es sich also hier darum handelte, zu definiren, nicht einen schon definirten Begriff zu benennen.

Eine solche Synthesis? Was für eine? Eine solche, durch die ich mir „die Identität des Bewusstseins in diesen Vor-

stellungen selbst vorstelle" (Kb. 660.), d. h., dass ich deren Einheit im Object durch Synthesis des Mannigfaltigen zusammenfasse. Das Selbstvorstellen der Bewusstseins-Identität in den Vorstellungen bezeichnet nämlich weiter nichts als die durch Bilden des zu den Vorstellungen erforderlichen Gegenstandes oben geschilderte Selbsterhaltungsthat des Ich. Diese in Bezug auf die Vorstellungen ausgeübte Thätigkeit des Ich im Bilden des Objectivbegriffs und der Synthesis nicht nur in Bezug auf das Bewusstsein, sondern auch auf das Object ist also = synthetische Einheit der Apperception, der die ursprüngliche Einheit (d. h. die Thatsache, dass ich das „mögliche" Ich denke aus allen meinen Vorstellungen als Identität des Vorganges heraus analysiren kann), (Kb. 660 u.) als analytische Einheit entgegengestellt wird.

Die ganze Erörterung dieses § gibt dasselbe Resultat. Die Identität der Apperception (die analytische, ursprüngliche) ist nur durch das Bewusstsein einer Synthesis möglich, oder wenigstens durch die Möglichkeit solcher Synthesis. Diese „synthetische Einheit des Mannigfaltigen der Anschauungen als a priori gegeben ist", so wiederholt die folgende Seite, „Grund der Identität der Apperception". Fasse ich also diese und ihren Grund in einen Begriff zusammen, so habe ich die synthetische Einheit der Apperception. Nochmals wiederholt Kant: „Dieser Grundsatz der nothwendigen Einheit der Apperception" erklärt eine Synthesis des Mannigfaltigen als nothwendig; und die mit diesem Satz beginnende Erörterung führt dann zu dem oben erwähnten Schlusssatz, ich sei mir einer (solchen) Synthesis des Mannigfaltigen bewusst, welche synthetische Einheit der Apperception heisse, nämlich einer Synthesis des Mannigfaltigen der Vorstellungen in Bezug auf die ursprüngliche Einheit der Apperception. Auch der Satz: „Ich bin mir meiner Selbst in der transscendentalen Synthesis des Mannigfaltigen der Vorstellungen überhaupt, mithin in der synthetischen ursprünglichen Einheit der Apperception bewusst" (Kb. 676) sagt nichts gegen unsere Auffassung, wenn man „mithin" richtig als Folgerung auffasst. Schlagend aber ist eine Stelle (Kb. 663), wo Kant statt synthetischer Einheit der Apperception „synthetische Einheit des Bewusst-

seins" sagt, unter der jede Anschauung stehen muss, um für mich Object zu werden, und dann fortfährt, dieser Satz besage, dass ich alle meine Vorstellungen als in einer Apperception synthetisch verbunden durch den allgemeinen Ausdruck „Ich denke" zusammenfassen kann. Wer noch zweifeln wollte, ob hierunter synthetische Einheit der Apperception verstanden sei, den müsste der folgende Absatz belehren. Dieser beginnt: „Dieser Grundsatz ist" etc. Das „dieser" kann sich aber nur dann auf das unmittelbar Vorhergehende beziehen, wenn dieses den Grundsatz bezeichnen soll, der im zweitvorhergehenden Absatz als der der ursprünglichen synthetischen Einheit der Apperception characterisirt ist.

Dieser Begriff enthält also dasselbe, was in der ersten Auflage ohne Bezeichnung durch den gleichen Terminus durch Ausdrücke folgender Art dargestellt ist: Die Einheit des Mannigfaltigen in einem Subject ist synthetisch, folglich „gibt die reine Apperception ein Principium der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen an die Hand" (Kb. 128); „also ist das ursprüngliche und nothwendige Bewusstsein der Identität seines Selbst zugleich ein Bewusstsein einer ebenso nothwendigen Einheit der Synthesis aller Erscheinungen nach Begriffen" (Kb. 121, Vgl. auch Kb. 119 u. oben S. 335). In der ersten Auflage tritt der Begriff „synthetische Einheit des Mannigfaltigen", „Einheit der Synthesis", also die Zusammenfassung in Bezug auf den Gegenstand mehr gesondert hervor, während die zweite Auflage die Beziehung Ich-Gegenstand als eine einheitliche straffer zusammenfasst, und durch die figürliche Synthesis sofort auf diesen Gesammtbegriff, statt auf den getrennt gefassten Begriff der Einheit des Objects beziehen lässt. Dafür tritt aber in der begrifflich verbundenen Beziehung des Ich zum Gegenstand und dessen synthetischer Einheit der Unterschied der objectiven und ursprünglichen Einheit der Apperception hervor. Die zweite Auflage bringt also die Ableitung des Gegenstandes aus dem Ich strenger zum Ausdruck. Ein Unterschied in der Sache ist aber nicht vorhanden.

Fassen wir unser Resultat nochmals kurz zusammen:

„Transscendental" ist alles, was die Beziehung Ich-Gegenstand als nothwendig erfordert. Diese Beziehung selbst ist, sofern sie nur die allgemeine Beziehungsform bedeutet = „transscendentale Apperception". Das Ich in dieser Beziehung, wenn ich diese Beziehung selbst nicht mitdenke, ist das „reine Ich", „das reine Subject." Das Object in derselben Beziehung, ohne dass ich diese mithinzudenke, ist das „transscendentale Object." Wenn ich nun die Thatsache, dass das Ich in jener Beziehung in allen Vorstellungen sich identisch, einheitlich weiss, besonders zu der Beziehung hinzudenke, dann habe ich den Begriff der „ursprünglichen Einheit der Apperception", und wenn ich dieselbe Einheit denke, sofern sie sich im Objectbegriff offenbart, so erhalte ich den Begriff der „objectiven Einheit der Apperception." Transscendental sind beide; im strengen Sinn ist es die Zusammenfassung beider in eine begriffliche Einheit.

Die Verbindung der Vorstellungen untereinander ist „Synthesis", ihre Verbindung gemäss den Kategorien resp. den Erfordernissen jener transscendentalen Einheit der Apperception ist „transscendentale (figürliche) Synthesis der Einbildungskraft", ihre dadurch in Beziehung auf diese Einheit hervorgebrachte Einheit, sofern ich diese Beziehung selbst nicht mitdenke, ist „Einheit der Synthesis", „synthetische Einheit des Mannigfaltigen." Denke ich nun diese Einheit in und mit jener Beziehung, (der transscendentalen Einheit der Apperception) so habe ich den Gesammtbegriff der ursprünglichen synthetischen Einheit der Apperception, gewissermassen das intellectuelle Centralnervensystem, dessen einzelne Hauptstränge die Kategorien sind.

Worms a. Rh. Dr. F. Staudinger.

Lockes' Ethik.

Die Lehren der Ethik sind nicht angeboren.

Die Theorie von den angeborenen Ideen begegnet uns schon bei den alten Griechen und zwar verdankt sie ihr Dasein dem Manne der „ungeschriebenen" Gesetze (ἄγραφοι νόμοι), dem bekannten Sophisten und Polyhistor Hippias aus Elis. In der griechischen Philosophie war jedoch ihres Lebens nicht lange. Hippias selbst blieb ihr nicht einmal zeitlebens getreu, sondern kehrte ihr den Rücken, da Sokrates sie in einer Unterredung mit ihm durch seine scharfe, schneidige Dialektik ad absurdum geführt hatte [1]). Um nicht viel besser war ihr Loos, nachdem sie zu Beginn der Neuzeit der Begründer des englischen Deismus und der sogenannten natürlichen Religion, der Vater des Mannes, dem Locke seinen berühmten „Essay concerning human understanding" dedicirt hat, Mylord Edward Herbert of Cherbury (1581—1648) und sein etwas jüngerer Zeitgenosse René Descartes zu neuem Leben erweckt hatten; denn sie wurde nun von Locke auf's schärfste und heftigste angegriffen und in der Hauptsache entscheidend widerlegt. Die Argumente, welche er gegen das Angeborensein der ethischen Vorschriften, — denn nur diese sind es, welche uns hier im Hinblicke auf das Thema, das wir uns gestellt, interessiren, — in's Feld schickt, sind mannigfacher Art. Er weist zunächst darauf hin, dass sie nicht selbstgewiss und unmittelbar einleuchtend sind, um mit Locke zu sprechen, nicht ihr eigenes Licht mit sich führen, sondern zu ihrer Erleuchtung einer Motivirung bedürfen, welche je nach den verschiedenen principiellen Standpunkten verschieden lautet [2]). So beruft sich für die Frage, warum Verträge zu halten seien, der Christ auf das Gebot Gottes, der die Macht über ewiges Leben und ewigen Tod in Händen hat, der Anhänger

1) Xen. Mem. IV. 4. 19.
2) I. 2. 1 u. 4 ff.

Hobbes' auf den Willen der Gesellschaft und die Vergeltung Leviathan's, der heidnische Philosoph endlich auf des Menschen edle Würde und erhabene Bestimmung, — welches letztere allerdings nicht durchwegs, vielmehr nur zum kleinsten Theile der Wahrheit gemäss ist. Und ist es etwa richtig, was die Vertreter der angeborenen Moral als wichtigstes und hauptsächlichstes Argument ausgeben, dass die ethischen Vorschriften communes notitiae sind, von Allen ohne Unterschied getheilt werden? Weit entfernt hievon sind sie vielmehr den Kindern fernliegend und werden auch nicht von den Erwachsenen allesammt anerkannt. Für das Letztere spricht ihm in Gemässheit seiner Ansicht, dass die durch das göttliche Wesen imprägnirten praktischen Grundsätze auf das Niveau bloss theoretischer Wahrheiten herabsinken würden, wenn sie nicht determinirende Kraft besässen, die Handlungsweise der Verbrecher; überdies legen aber auch ihre offenen Bekenntnisse eclatantes Zeugniss hierfür ab[1]). Ausserdem lehrt ein über den „Glockenthurm des eigenen Dorfes" hinausgehender Blick auf die Handlungen ganzer Nationen, dass es mit Ausnahme etwa der Moralregeln, welche zum Bestande der Gesellschaft und zur allgemeinen Glückseligkeit nicht entbehrt werden können, kaum eine gibt, welche nicht auf irgend einem Flecken der weiten Erde seitens ganzer Gesellschaftsclassen verspottet oder verurtheilt würde[2]). Man sucht wohl die nach alledem in die allgemeine Geltung der ethischen Normen gerissene Lücke häufig durch den Gedanken zu beseitigen, dass diese Normen durch Erziehung, Beispiel und die allgemeine Meinung der Umgebung verdunkelt und zuletzt ganz aus der Seele getilgt werden können[3]). Diese Erwiderung bekräftigt jedoch erst recht das auf den Dissens in den ethischen Geboten sich stützende Argument. Zudem müssten diese ihr zufolge, je näher sie ihrer Quelle wären, desto klarer und evidenter sein, mit anderen Worten sie müssten bei Leuten, welche noch wenig fremde Eindrücke in sich aufzunehmen

1) I. 2. 3.
2) I. 2. 10.
3) I. 2. 20.

Gelegenheit hatten, also bei Kindern und Unwissenden im hellsten Glanze strahlen.

Wie denn aber, wenn die Handlungen der Völker kein getreues Spiegelbild ihrer Denkungsweisen lieferten? Darauf entgegnet Locke, dass füglich bei Einzel-Individuen die Actionen keine zuverlässigen Dolmetsche der Gedanken zu sein brauchen; es gehe jedoch unmöglich an zu sagen, dass ganze Völker ihrem besseren angeborenen Wissen zuwider sich aller Humanität entkleiden könnten, da ihre Glieder begreiflicher Weise Scheu tragen, die Gesinnungen ihrer Nebenmenschen zu verletzen und allgemeines Missfallen zu erregen [1]). Zudem können die Sittenregeln überhaupt nicht als Wahrheiten betrachtet werden, weil sie eben nur Gebote sind, — wie wenn diesen keine obligatorische und verpflichtende Kraft innewohnte, — und nicht Lehrsätze, nicht Pflichten. Wären sie der Seele als Pflichten eingeprägt, so könnten sie, trotzdem nach dem vorhergegangenen Argumente die angeborenen Sätze als solche eine Motivirung nicht erheischen, behufs ihrer Begründung weder die Unterschrift, so zu sagen, des göttlichen Gesetzgebers, noch auch seine Verheissung unendlichen Heiles und unsagbarer Kümmernisse missen; es müssten neben ihnen die christlichen Evangelien angeboren sein, was doch aber durchaus nicht der Fall ist [2]). Es wird dies in der gründlichsten Weise an der Idee Gottes dargethan [3]). Locke macht nämlich darauf aufmerksam, dass es, wie im Alterthum, so auch jetzt ganze Völkerschaften gebe, welche von Gott und Religion keine blasse Idee haben. Und selbst diejenigen, welche von dem Glauben an Gott erfüllt sind, laufen in ihren Anschauungen über ihn auseinander und tappen zumeist im Dunkeln. Da sind zunächst die Polytheisten, welche schon durch ihre Vielgötterei ihre Unkenntniss der Einheit und Unendlichkeit des höchsten Wesens an den Tag legen und sich überdies, wie schon der Gründer der eleatischen Schule, Xenophanes sich geäussert [4]), ihre Götter als Prototype

1) I. 2. 11 ff. 2) a. a. O. 3) I. 3. 7 ff.

4) Bei Sext. Emp. adv. Math. IX. 193: *Πάντα θεοῖς ἀνέθηκαν Ὅμηρός θ' Ἡσίοδός τε, Ὅσσα παρ' ἀνθρώποισι ὀνείδεα καὶ ψόγος ἐστίν, Κλέπτειν, μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν.*

ller Schlechtigkeit uud Unmoralität vorstellen. Aber auch nter den Monotheisten finden sich nicht Wenige, welche unwissend und ununterichtet, sich das höchste Wesen körperlich n der Gestalt eines im Himmel thronenden Menschen denken. Und wie lange dauert es, bevor in dem Kinde der Begriff Gottes auch nur aufkeimt? Gesetzt aber auch, der Begriff Gottes in seinem wirklichen und wahren Wesen wäre allgemein verbreitet, es gäbe keinen Menschen, der ihn nicht in sich trüge, so wäre dies ebensowenig, als wir die Begriffe des Feuers, der Sonne, der Hitze u. dgl. in das irdische Dasein mitbringen, weil sie allgemein gekannt sind, ein Beweis für das Angeborensein desselben, nachdem er auf ganz natürlichem Wege überallhin hätte Eingang finden können. Der Stempel einer ausserordentlichen Weisheit und Macht ist nämlich allen Werken der Schöpfung so deutlich und unverkennbar aufgedrückt, dass der Begriff der Gottheit sich einem vernünftigen Wesen bei ernstem, aufmerksamem Nachdenken mit der Gewissheit eines geometrischen Lehrsatzes aufdrängen muss, und so mochte er einmal an den Tag gefördert, Jedermann, der von ihr sprechen hörte, eingeleuchtet und einen unvergänglichen, unauslöschlichen Eindruck auf ihn geübt haben. Wohl behaupten Manche, dass es der Güte Gottes entspreche, dass alle Menschen eine äquivalente Vorstellung von ihm haben, diese ihnen mithin durch ihn eingepflanzt sei. Allein hat Gott seine über alle Maassen erhabene Güte nicht zur Genüge bethätigt, indem er uns Fähigkeiten verliehen, deren richtige Ausbildung und Entwicklung zu ihm hinführt? Und hätte er uns dann nicht auch mit Kenntnissen, Künsten und Fertigkeiten aller Art zum Kampfe um's Dasein ausrüsten müssen?

Das Angeborensein der moralischen Ideen müsste endlich den vielfach gehegten Standpunkt des Determinismus, welcher die Menschen, indem er die Freiheit des Willens negirt, zu blossen Maschinen und Mechanismen herabwürdigt, im Keime ersticken [1]). Diese Argumentation straft sich indess schon dadurch Lügen, dass sie, wie in ihr ja auch ausdrücklich anerkannt ist, aller Moral überhaupt den Garaus macht. Welch'

1) I. 2. 14.

seltsames Beginnen ist es überdies, anzunehmen, dass die Collision einer Anschauung mit einer anderen dem Geiste mit unbedingter Nothwendigkeit einleuchtet?

Die Quelle der Moral.

Nach alledem sind also die praktischen Grundsätze nicht angeboren. Nun dem aber so ist, wie gelangen die Menschen zu denselben? Sie gelangen zu ihnen gemeiniglich auf demselben Wege, auf welchem sie die mannigfachen Ammenmährchen und den von alten Weibern herrührenden Aberglauben in sich aufnehmen, durch Erziehung und Umgang. Der Geist der Kinder, ursprünglich eine unbeschriebene Tafel, eine tabula rasa, ist allen Eindrücken zugänglich, weissem Papiere gleich, auf welchem sich alle beliebigen Schriftzüge verzeichnen lassen. Die den Menschen so im zartesten Kindesalter eingepflanzten Principien gelten ihnen, da sie sie durch die öffentliche Meinung oder zum mindesten durch diejenigen, welche ihnen wegen ihrer Weisheit, Kenntnisse und Frömmigkeit Orakel sind, bestätigt finden, zeitlebens für baare Münze; zumal es ihnen nach Maassgabe der menschlichen Natur und der Lebensverhältnisse meist an Geschick, Musse und Neigung fehlt, sie auf ihren Gehalt zu prüfen. So kommen jene Principien zu dem Ansehen unzweifelhafter und evidenter Wahrheiten. Sie strahlen ihren Bekennern jedoch nicht nur in dem hellen Glanze der Evidenz, sie werden von ihnen sogar, sofern ihr Ursprung ihnen unbekannt ist, ihre Erinnerung auf ihre Anfänge nicht zurückreicht, auf das göttliche Wesen zurückgeführt und demzufolge als sacrosanct verehrt[1]).

Dass der eben geschilderte Weg nicht zur wahren und echten Moral führt, leuchtet wohl von selbst ein. Die einzig verlässliche Quelle derselben sind vielmehr, wie nach seiner bereits angeführten Bemerkung, dass ein Gesetz nicht ohne Gesetzgeber und Revanche im Jenseits denkbar sei, auch nicht anders zu erwarten ist, die geoffenbarten Gesetze des höchsten Wesens, welches in seiner Hand Lohn und Strafe hält und mächtig genug ist, auch den frechsten Uebelthäter

1) I. 2. 22 ff.

zur Rechenschaft zu ziehen [1]). „Man kann", sagt Locke wörtlich [2]), „so wenig an seinem eigenen Dasein zweifeln als an der Wahrheit einer von Gott gekommenen Offenbarung". Also präsentirt sich uns der Mann, welcher sein ganzes Forschen auf das Grundprincip des Empirismus: Nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu gestellt hat, in den Banden der Evangelien, welche er indess gleichwohl von ihrem stolzen Piedestal herunterzerrt, indem er sie nicht schlechtweg als über jeden Zweifel erhaben erachtet, nicht ohne Weiteres als göttliche Offenbarung gelten lässt, sondern ganz unbekümmert darum, dass die Offenbarung als solche schon dem Denken nicht Stand hält, erst nachdem sie sich, um das herrliche Bild von Leibniz in seinem „Discours préliminaire de la conformité de la foi avec la raison" [3]) zu gebrauchen, einem von dem Fürsten gesandten neuen Vorgesetzten gleich, welcher sich zuvörderst durch sein Ernennungs-Patent bei dem Collegium ausweisen muss, bei dem von Gott in uns angezündeten Lichte der Vernunft als göttliche Offenbarung legitimirt, d. h. sich als mit der Vernunft nicht im Widerspruche stehend erwiesen haben [4]).

Der Supranaturalismus beherrscht jedoch Locke's Geist keineswegs ausschliesslich. Es erhellt dies aus dem für die Existenz Gottes in's Treffen geführten kosmologischen Beweise, wie auch daraus, dass der Ursprung der Moral nicht in dem ganzen „Versuch über den menschlichen Verstand" in die göttliche Offenbarung verlegt wird. So begegnen wir einem Ausspruche, dass gar Viele auf inductivem Wege zur Erkenntniss mancher Moralregeln gelangen [5]). Damit geht es Hand in Hand, dass die Anhänger positiver Satzungen von der Wahrheit ebensoweit entfernt sind, wie die Anhänger angeborener Ideen [6]). Endlich, um ein letztes Zeugniss für das Gesagte zu erbringen, so thut Locke zu wiederholten Malen

1) I. 2. 6.
2) IV. 16. 13.
3) p. 28.
4) IV. 18 u. 19.
5) I. 2. 8.
6) I. 2. 13.

den dem erstangeführten diametral entgegengesetzten Ausspruch, die Begriffe der Moral seien wie die meisten zusammengesetzten Vorstellungen, durchaus nicht der Wirklichkeit entlehnt; es gebe keine äusseren Urbilder, an denen sie gemessen werden könnten, kein menschliches Handeln, dem sie entsprechen würden; die Vernunft habe sie in willkürlicher Weise aus mehreren in der Seele zerstreut liegenden einfachen Vorstellungen combinirt; so sich selber Muster und Maassstab seien sie durch Analyse in ihre einzelnen Bestandtheile vollständig und genau definirbar; die Sätze der Moral können daher gleich denen der Mathematik durch die Uebereinstimmung der in ihnen enthaltenen Begriffe zu voller Klarheit gebracht werden. Seltsam und paradox wie diese Aeusserung, sind die für sie geltend gemachten Motive. Unser Philosoph beruft sich für sie naiv genug zunächst darauf, dass der Inhalt der moralischen Begriffe bei verschiedenen Menschen verschieden ist [1]). Des Weiteren bemerkt er unter Hinweis auf den religiösen Begriff der Auferstehung, dass die sittlichen Begriffe gebildet waren, bevor die unter sie subsumirten Handlungen sich ereignet hatten, dass die Gesetzgeber für Thaten, welche das Licht der Welt noch gar nicht erblickt hatten, Gesetze erlassen haben [2]). Dies ist jedoch durchaus nicht so über jeden Zweifel erhaben, wie Locke meint; es schlägt im Gegentheile den Thatsachen in's Gesicht, denn die Gesetzgeber wurden den Aerzten ähnlich, keineswegs durch das Gaukelspiel ihrer Phantasie, sondern durch den Anblick der an der menschlichen Gesellschaft nagenden Schäden zur Anfertigung und Abfassung der Gesetze bestimmt. Was nun den Begriff der Auferstehung anlangt, so kann er allerdings nicht der Wirklichkeit entnommen sein; allein ist er darum ohne jedwedes Saatkorn aufgegangen? Ist er nicht auf der Basis der Auferstehung des Heilands aufgebaut worden? Er macht ferner darauf aufmerksam, dass wir bei der Verknüpfung unserer Vorstellungen gar manche in der Natur vorkommende Verbindung völlig unbeachtet und un-

1) II. 30. 3.
2) III. 5. 5.

berücksichtigt gelassen, dass wir gewissermassen Rangunterschiede machend, Vorstellungen zu einer Einheit zusammengefasst haben, welche kein grösserer Zusammenhang durchwaltet als andere, welche lose nebeneinander stehen geblieben sind. Ist etwa, fragt er, das Tödten in der Natur mit dem Menschen inniger verbunden als mit dem Schafe, dass wir für das Tödten jenes einen eigenen Begriff, den Mord construiren? Und besteht in der Natur ein so inniger Bund zwischen dem Morde und den Eltern, dass wir den Eltern-mord als eine besondere Abart aus jenem hervorheben[1])? Mit solchen Waffen kämpft unser Philosoph für die willkürliche Bildung der ethischen Begriffe, obgleich er sich gar wohl dessen bewusst ist, dass die Auszeichnung, welche den genannten Vorstellungen durch ihre Zusammenfassung zu einer specifischen Einheit widerfährt, nicht auf Grund einer blossen Laune, sondern auf Grund der kolossalen Abnormität erfolgt, welche in ihrer Verbindung zu Tage tritt[2]). Er findet einen Beweis für seine Behauptung auch darin, dass die Originale der ethischen Begriffe nicht wie die Gegenstände der Natur real existiren, sondern nur in unserem Geiste ihren Sitz haben[3]). Allein auch dies trifft nicht zu, da die ethischen Handlungen an dem Sein in gleicher Weise participiren, wie die sinnlichen Objecte.

Nach alledem ist Locke in sich und mit sich nur darüber einig, dass wir die Moral nicht mit auf die Welt mitbringen; bei einer endgültigen, definitiven Lösung der Frage, woher wir sie denn schöpfen, ist er jedoch nicht angelangt. Er wird eben von zwei einander ausschliessenden Ansichten gleichmässig beherrscht. Der in seinem Geiste waltende Zwiespalt findet seinen eclatantesten Ausdruck in jener Stelle, welche es dahingestellt sein lässt, ob Gott uns die Richtschnur für das Handeln durch das Licht der Natur oder durch die Stimme der Offenbarung mitgetheilt habe[4]).

---

1) III. 5. 6.
1) a. a. O. zu Ende.
2) III. 5. 12.
3) II. 28. 8.

Das Problem der Willensfreiheit.

Wie hinsichtlich des Glaubens an die göttliche Offenbarung und der damit im Zusammenhange stehenden Frage nach dem Ursprunge der Moral, so muss auch in Rücksicht auf das so hochwichtige Problem der Willensfreiheit unserem Philosophen grosse Unentschlossenheit und Inconsequenz vorgeworfen werden. Von allem Anfang an war, wie wir aus dem zweiten Argumente gegen das Angeborensein der ethischen Ideen ersehen haben, seine Ansicht die, dass die praktischen Grundsätze mit Nothwendigkeit den Willen bestimmen, da sonst zwischen ihnen und den bloss theoretischen Wahrheiten kein Unterschied bestände. Dieser nichts weniger als wissenschaftlich begründete Determinismus wird noch in ebendemselben Argumente von ihm desavouirt, indem er der allgemein herrschenden Meinung, dass die Uebertretung einer Vorschrift trotz ihrer Anerkennung statthaben könne, ohne Weiteres seine Zustimmung ertheilt. In demselben Zuge wird die Abhängigkeit des Willens von der Stimme der Vernunft seiner Unabhängigkeit ebenbürtig zur Seite gesetzt [1]), um gleich darauf [2]) wieder als mit der moralischen Zurechnung gänzlich unvereinbar erklärt zu werden. Dieselbe Unklarheit bekundet sich in der nur allzuausführlichen und confusen Besprechung der menschlichen Freiheit im 21. Cap. des 2. Buches. In dieser entschlägt sich Locke ganz und gar der Rücksichtnahme auf die moralische Selbstverantwortlichkeit und zieht sich einzig und allein auf seine eudaimonistische Begründung der Ethik zurück. In Gemässheit derselben redet er der Herrschaft der Vernunft über den Willen als der alleinigen Quelle der Freiheit das Wort [3]) und brandmarkt den Indeterminismus als thöricht und toll [4]). Trotzdem lässt er in demselben Athem das drückende Unbehagen eines gegenwärtigen Zustandes als die gewöhnliche Triebfeder zum Wollen gelten und legt so in Anerkennung des Spruches: Video meliora

1) I. 2. 12. — Vgl. dort die Alternative, vor welche die angeborenen Moralregeln gestellt werden.

2) I. 2. 14.

3) § 47.

4) § 50.

proboque, deteriora sequor die Abwege, auf welche wir gerathen, zum Theile grossen körperlichen Schmerzen, welche durch ihre Heftigkeit die Stimme der Vernunft übertäuben und zum Schweigen bringen, zur Last [1]). Anderseits führt er sie auf unsere Uebelberathenheit zurück [2]), deren eine Modification die ist, dass wir „verschwenderischen Erben gleich denkend, ein Weniges in der Hand sei besser als viel in der Zukunft," die gegenwärtige Lust dem „Manna" der ewigen Himmelsfreuden vorziehen, weil es uns erst aus weiter Ferne winkt [3]). Wie sollte aber Uebelberathenheit da vorhanden sein, wo der Geist sich im Besitze der Erkenntniss des zum Heile führenden Weges befindet? Nicht Unwissenheit, die Engherzigkeit und Beschränktheit der menschlichen Natur, ihre allzu grosse Empfänglichkeit für die Lust und das Behagen des Augenblickes nur ist es, wie Locke übrigens selbst sich entschlüpfen lässt [4]), welche in unserem Falle, wie bei körperlichen Schmerzen die schwächere Sache zum Siege führt. Die Wahl des kleineren Gutes trotz des in Aussicht stehenden grösseren, fährt Locke fort, kann jedoch durch fleissige Uebung der zu dem letzteren geleitenden moralischen Handlungen hintangehalten werden [5]). Woher soll denn aber auf deterministischem Boden der Impuls zur Uebung von Handlungen, welche die übel berathene Vernunft widerräth, genommen werden können?

Schluss.

Zum Schlusse verdient noch Erwähnung, dass Locke mit Aristoteles, welcher den vom Sophisten Prodikos mit der Unterscheidung von Tapferkeit und Kühnheit eingeschlagenen Weg weiter verfolgend, die Tugend zu einem Mittleren von zwei Lastern machte [6]), den einzelnen Tugenden, wie den einzelnen Lastern ein „Bis hierher und nicht weiter" zugerufen hat. Sonst hätte er wohl nicht dem Lord Herbert

1) § 57, Th. I, womit zu vgl. § 35 ff.
2) § 57, Th. II.
3) § 63.
4) § 64.
5) § 69.
6) Eth. Nic. II. 5 ff.

den Vorwurf gemacht, dass er die Sätze: „Die mit Frömmigkeit verbundene Tugend ist die beste Art, Gott zu verehren" und „Man muss von den Sünden wieder zu sich kommen" für angeboren erklärt habe, ohne hierbei des Maasses und der besonderen Schranken aller Tugenden und Laster irgendwie Erwähnung zu thun[1]); sein Vorwurf hätte nur dahin gelautet, dass er die einzelnen Tugenden und Laster mit Stillschweigen übergangen habe. Wie jener griechische Weltweise, so ist aber auch er nicht über die allgemeine Theorie hinaus daran gegangen, die Grenzen, ausserhalb welcher die Tugenden, wie die Laster mit einander in Collision gerathen, im Einzelnen zu präcisiren.

Dr. Bernhard Münz.

Nochmals „Wundt's Lehre vom Willen und sein animistischer Monismus".

Im 17. Band der „Philosophischen Monatshefte" hatte ich Einwendungen gegen Wundt's Lehre vom Willen und seinen animistischen Monismus erhoben. Auf diese hat Wundt in den von ihm herausgegebenen „Philosophischen Studien" 1882 S. 337—78 geantwortet. Indem ich die Leser der Philosophischen Monatshefte, welche sich etwa für diese Controverse näher interessiren, ausdrücklich auf diese Antworten hinweise, erlaube ich mir zugleich einige Bemerkungen zu denselben zu machen, indem ich mich dabei auf principiell Wichtiges beschränke.

Nach meiner Auffassung versteht der Sprachgebrauch von Wissenschaft und gebildetem Leben unter Wille diejenige innere oder zugleich auch äussere Bethätigung, welche auf Vorstellung und Werthschätzung hin zur Realisirung jenes Inhaltes eintritt. Diese Auffassung ist auch überwiegend in der Philosophie vertreten worden, wobei das nichts ausmacht, dass viele Nüancen in der näheren Bestimmung der einzelnen Momente

1) I. 2. 19.

vorkommen, und dass eine grosse Differenz besteht in der weiteren Erklärung, woher es denn komme, dass auf Vorstellung und Werthschätzung hin die noch zum Willen erforderliche Bethätigung eintrete. Aber soweit man auch die Grenzen jener Begriffsbestimmung fassen mag, Wundt's Willenstheorie findet in ihr keinen Platz. Denn es genügt nicht, dass er S. 343 seiner Antwort einräumt: Wollen beziehe sich stets auf einen vorgestellten Inhalt, dass er Gefühle als Motive der Willensthätigkeit betont, dass nach ihm innere und unter Umständen auch äussere Bethätigung ein wesentliches Merkmal des Willens ist; denn diese drei Momente werden ausserdem im gewöhnlichen Begriff des Willens so gefasst, dass die Bethätigung auf Vorstellung und Werthschätzung hin eintretend gedacht wird, so dass jene als antecedens gelten, diese als consequens gilt. Allein W. nennt es nach wie vor schon Wille, wenn, wie bei der Apperception = Aufmerksamkeit [1]), nur jene drei Momente überhaupt zusammen da sind. Wenn wir also bei einer Arbeit sitzen, von der wir uns vorgenommen haben den Blick nicht wegzuwenden, und es fährt plötzlich ein greller Lichtstrahl durch's Zimmer, der unsre Aufmerksamkeit trotzdem einige Augenblicke occupirt, so muss W. dies eine Willenshandlung nennen, der gewöhnliche Sprachgebrauch nennt es eine unwillkürliche und sogar gegen unseren Willen uns abgenöthigte Handlung. Solche Beispiele, die zu Tausenden könnten aufgeführt werden, zeigen den Unterschied des gewöhnlichen Willensbegriffs und des W.'schen handgreiflich. W. setzt an meinem Willensbegriff aus, dass ich öfters in dem „Handbuch der Moral" zwischen „Werthgefühl" und „Werthurtheil" abgewechselt habe. Dass aber unter Werthurtheil auch nur ein Werthgefühl zu verstehen sei, ist dort § 21 (S. 70 ff.) umständlich gerade gegen Kant vertheidigt. W. findet auch den Ausdruck „Thätigkeit" als Moment des Willens zu unbestimmt. Ich habe als wesentliches Moment des Willens angegeben:

1) W. verweist für seine Lehre von der Apperception überhaupt auf den Aufsatz von Dr. O. Staude in seinen Philosophischen Studien. Ich finde in demselben, W.'s Ansicht betreffend, nichts, was bei ihm selbst nicht eben so deutlich stände.

diejenige innere oder zugleich auch äussere Bethätigung, welche auf Vorstellung und Werthschätzung hin etc. eintritt; was da unter solcher Bethätigung gemeint ist, das muss freilich Jeder aus seinem eignen Leben unmittelbar entnehmen können, und wer es nicht könnte, dem würde ich das so wenig deutlich zu machen vermögen, wie man einem Blindgeborenen die Vorstellung des Sehenden von der Farbe beibringen kann. W. ist ganz in derselben Lage; denn wenn er schliesslich, um den Begriff der Thätigkeit (S. 347) mehr zu präzisiren, auf die Innervationsempfindungen recurrirt, so weiss Jedermann, dass Innervationsempfindung zunächst soviel ist wie Muskelgefühl, Anstrengungsgefühl, Bewegungsempfindung, d. h. der Bewusstseinszustand, welcher die Anstrengung der beim Heben eines Gewichtes oder der Verhinderung seines Falls thätigen Muskeln begleitet. Diesen Bewusstseinszustand muss man aber in sich finden, um das Wort zu verstehen. Den Ausdruck „Bethätigung" möchte ich einem solchen Recurriren auf Innervationsempfindungen darum vorziehen, weil ich bei einem überwiegend inneren Willen, dem Willen nachzudenken etwa, zwar jenes Bewusstsein der Bethätigung stark habe, aber nicht immer finde, dass es einem Innervationsgefühl im Sinne des Muskelsinnes gleicht.

Was die Entwicklung des Willens betrifft, so habe ich die Ansicht vertreten, dass derselbe sich durchweg erst aus unwillkürlichen, d. h. spontanen, Bethätigungen herausbilde. Wenn Wille diejenige innere oder zugleich auch äussere Bethätigung ist, welche auf Vorstellung und Werthschätzung hin zur Realisirung des vorgestellten Inhaltes eintritt, so müssten wir uns ja auch gleichsam als einen uns selbst schaffenden Gott denken, wollten wir den Vorgang beispielsweise so fassen: Erst erzeuge ich mit schöpferischem Vermögen die Vorstellung der logischen Gesetze und finde dieselben trefflich, und dann tritt eine Bethätigung ein, sie innerlich festzuhalten und durch all unser Vorstellen durchzuführen. Vielmehr regen sich diese logischen Gesetze in uns als ein Stück unserer ursprünglichen Ausrüstung, ob wir wollen oder nicht; indem sie sich so instinctiv in uns bethätigen, werden wir allgemach uns ihrer Vorzüge vor nichtlogischen Auffassungen, die auch in uns

vorkommen, bewusst, und nun regt sich der Wille, durchweg logisch zu denken etc. W. behauptet, jene Erklärung setze voraus, was zu erklären war; der Wille trete hier plötzlich in die Erscheinung, man wisse nicht, von wannen er komme; wenn ich die Entstehung des Willens mit einer umgekehrten Association vergleiche, so helfe das nicht, wenn die Willensenergie nicht vorhanden sei, die der Association zur That verhelfe; wenn die Seele merken solle, dass die Bewegungen ihrem Befehl gehorchen, so müsse sie eben einen Willen besitzen. Allein alle diese Bemerkungen W.'s zeigen nur, dass er immer Thätigkeit und Wille ohne Weiteres identificirt, was ich gerade seiner Willenstheorie vorwarf. Denn wenn eine Association zur That wird, d. h. aktuell wird, so sieht er das schon als eine Willenshandlung der Seele an, betrachtet also von vornherein das ganze Spiel der Associationen, welches so oft höchst eigensinnig unserem Willen widerstrebt, als Willenshandlungen der Seele, was ich weder als wahr noch als dem Sprachgebrauch angemessen anerkenne. W. glaubt meine Auffassung auch dadurch zu widerlegen, dass er behauptet, bei ihr müsste die Existenz von Bewusstseinsformen als denkbar gesetzt werden, in denen sich die Functionen des Vorstellens und Fühlens entwickelt hätten, denen aber die Willensthätigkeit noch mangele, eine solche Annahme sei aber unvollziehbar, weil die Gefühle der Lust und Unlust stets zugleich die Momente des Begehrens und Widerstrebens enthielten, die ihrerseits das wollende Subject voraussetzten. Allein eine solche Undenkbarkeit zugegeben — es haben sie durchaus nicht alle Philosophen zugegeben, denn es enthält das nur einen logischen Widerspruch, wenn man in Lust und Unlust von vornherein Begehren und Widerstreben mitdenkt, was man vielleicht nicht muss, — aber zugestanden, es wäre eine Undenkbarkeit, so sehe ich nicht ab, wie das etwas gegen mich beweisen soll. Denn Begehren und Widerstreben ist mir an sich noch nicht Wille, sondern sehr oft unwillkürliche Bethätigung der Seele; es gibt eben einen uralten Unterschied zwischen appetitus und voluntas. W. setzt Gefühl, Empfindung und Vorstellung, Wille nach S. 350 seiner Antwort als ursprüngliche zusammengehörige psychische Kräfte an, weil

er unter Wille von vornherein Begehren, Triebe, spontane Regungen, Thätigkeit überhaupt mitbefasst. Da ich dies in Uebereinstimmung mit dem Sprachgebrauch nicht thue und also den Willen aus den elementaren geistigen Vorgängen sich erst entwickeln lasse, so wirft mir W. vor, meine Auffassung sei von der Vermögenstheorie beherrscht, zu welcher Behauptung ich keinerlei Veranlassung gegeben habe. Natürlich nehme ich an, dass die Seele die Fähigkeit hat, auf Vorstellung und Werthschätzung hin innere oder ev. zugleich auch äussere Bethätigung zur Realisirung der vorgestellten Inhalte zu entfalten, aber in diesem Sinne, dass sie können muss, was sie thut, schreibt jedermann der Seele Vermögen zu, auch Wundt, auch Herbart, das ist durchaus nicht die alte Vermögenstheorie. Was ich bestreite, ist, dass Wille im Sinne des Sprachgebrauchs von Wissenschaft und gebildetem Leben zu den elementaren Vorgängen des seelischen Lebens gerechnet werden darf; wenn das W. im Sinne dieses Sprachgebrauchs doch behauptet, so müsste er die Seele zu einer sich selbst schaffenden kleinen Gottheit machen, wie das ja allerdings bis auf einen gewissen Grad Schopenhauer gethan hat, manche von dessen Anhängern sogar höchst naiv, und wie sich Aehnliches in Indien und sonst gefunden hat. Diese üblen Folgen hatte ich Wundt anschaulich zu machen versucht, indem ich ausführte, dass nach seinem Sprachgebrauch Phantasie, Gedächtniss, Verstand sammt und sonders als Willenshandlungen angesehen werden müssten, was für die elementaren Vorgänge dieser geistigen Operationen dem Sprachgebrauch durchaus widerstreite. Diese Einwendung, bei der ich W.'s inhaltlichen Ansätzen von Verstand, Phantasie ausdrücklich zustimmte, also jene Wörter gewiss nicht im Sinne der alten Vermögenstheorie gebrauchte, sondern so, wie W. sie auch gebraucht, — diese Einwendung sollte also zeigen, dass W.'s Sprachgebrauch von dem herrschenden differirt und zu verwirrenden Folgen führt, W. aber sieht in ihr wiederum eine Folge der Vermögensschablone, die meine Ansichten beherrsche. Auch den Nachweis, dass es ihm selbst nicht gelingt, seinen Sprachgebrauch, der ihn zur Unterscheidung von Willkür und Wille nöthigt, streng festzuhalten, sieht W.

als ein Zeugniss für die Rolle an, welche die Vermögenstheorie bei mir spiele.

Was W.'s Gegenbemerkungen über die willkürlichen Bewegungen betrifft, so muss ich zunächst vorausschicken, dass ich allerdings als das Wesentliche beim Willen das Vorausgehen von Vorstellung und Werthschätzung (= Werthgefühl) vor der innern oder zugleich auch äusseren Bethätigung ansehe. Gerade darüber ist nämlich der Sprachgebrauch von Wissenschaft und gebildetem Leben einig, dagegen über viele andere Fragen, die dann noch über den Willen können aufgeworfen werden, ist man nicht einig; z. B. der Frage nach dem freien Willen ist mit jener Begriffsbestimmung gar nicht präjudicirt. Lotze hat den Willen im obigen Sinne gefasst, und war, wie jetzt die Dictate aus der Vorlesung über praktische Philosophie zeigen, einer der kühnsten Vertheidiger des liberum arbitrium indifferentiae; Bain hat dieselbe Begriffsbestimmung, und möchte die Worte Freiheit und Nothwendigkeit am liebsten aus der ganzen psychologischen und moralischen Frage entfernt haben. Wenn man nun auch einen eindeutig bestimmten Willen zugibt als einen möglichen und vorkommenden Fall, so ist damit noch keineswegs sachliche Uebereinstimmung mit W.'s Auffassung vorhanden. W. rechnet immer, auch S. 355 wieder: wo Empfindung oder Vorstellung, Gefühl, damit zusammenhängende Bethätigung ist, da ist Wille; so etwas hat bei den Trieben z. B. statt, also sind die Triebbewegungen Willenshandlungen. Wie widerstrebend dies dem Sprachgebrauch ist, zeigen solche Beispiele, dass wir etwa den Trieb zu gähnen haben, aber dabei den ernstlichen Willen demselben nicht nachzugeben; wird trotzdem jener so stark, dass unser Wille nichts wider ihn vermag, so sagen wir: ich wollte nicht gähnen, aber ich konnte nicht anders, ich musste. Nach W. müsste man jenen nicht gewollten Trieb doch Wille nennen. Die sachliche Controverse ist nun die: ich lasse mit Herbart, Lotze und Bain die willkürlichen Bewegungen aus unwillkürlichen Bewegungen hervorgehen, wobei ich ganz offen die metaphysische Frage lasse, wie man sich erklären will, dass diese unwillkürlichen Bewegungen zum grossen Theil zweckmässig sind, gerade wie ich — und im Grunde alle

Philosophen — die willkürlichen logischen, ethischen, ästhetischen Geistesacte aus unwillkürlichen logischen, ethischen, ästhetischen Elementen entstehen lasse (aus natürlicher Begabung, wie man sich populär ausdrückt), und die Frage darüber noch offen bleibt, wie man sich diesen Thatbestand, von dem man zur Erklärung des logischen, ethischen, ästhetischen Wollens ausgehen muss, selbst noch weiter erklären will. Lotze und Herbart nehmen Teleologie im alten Sinne an, Bain scheint einer monistischen Denkweise zuzuneigen, es ist hier für sehr mannichfache metaphysische Auslegungen Raum. Wundt reflectirt nun S. 357 f. so: „Allerdings im Menschen und den höheren Thieren kann man die Verwerthung (mannichfacher) reflectorischer und automatischer Bewegungen zur Entstehung willkürlicher Bewegungen gelten lassen; weit sicherere Anhaltspunkte in der Beobachtung findet aber jedenfalls der umgekehrte Vorgang, der Uebergang ursprünglich willkürlicher Handlungen in Bewegungen von reflectorischem und automatischem Charakter. Für ihn liefern die Erscheinungen der Uebung fortwährend die augenfälligsten Belege. Die gewöhnliche Willenstheorie bevorzugt den ersteren Fall, weil sie nur die individuelle Entwicklung des Willens kennt und fast nur die Entwicklung des Willens beim Menschen einer eingehenden Berücksichtigung würdigt, dagegen muss man den genetischen Standpunkt als den wahren vertreten." Hier kommen wir allerdings auf eine tiefe Differenz der ganzen Methode. Die gewöhnliche Ansicht vom Willen ist vom Menschen abstrahirt und treibt Psychologie als menschliche Psychologie. Wundt glaubt die Psychologie bereits als Theil einer allgemeinen Psychologie der thierischen Wesen behandeln zu können. Er schliesst unzweifelhaft dabei so: der Darwinismus ist für die physiologische Seite der belebten Wesen als erwiesen anzusehen, er muss also auch für die psychologische Seite derselben gelten. Dieser Schluss ist aber nur zutreffend, wenn man für die Metaphysik die monistische Voraussetzung als selbstverständlich ansieht, dass nämlich Physiologisches und Psychologisches streng parallel gehen, weil sie au fonds Eins und Dasselbe sind. Hier erhellt schon, wie Recht ich hatte zu sagen, ich fürchtete, dass der Metaphysiker Wundt dem phy-

siologischen Psychologen Wundt öfter Gedankenlauf und Feder geführt habe. Denn wenn man selbst den Darwinismus für das Physiologische zugibt, so folgt daraus durchaus nicht die gleiche genetische Ansicht für das Psychologische in der Thierwelt, den Menschen mit eingeschlossen, als selbstverständlich. Es stehen dem, rein erfahrungsmässig, nicht wenige Bedenken entgegen. Der Sprung im Geistigen vom höchst entwickelten Thier zum Menschen ist geradezu enorm, es würde nicht genügen ein paar untergegangene Verbindungsglieder einzuschieben, sondern man müsste bei der Darwinischen Annahme von allmälichen Uebergängen eine grosse Kette von solchen einschieben. Ausserdem ist die Grundannahme, von welcher hier der Darwinismus, auch Darwin's Buch über den Menschen selbst, auszugehen pflegen, dass die Fundamente des geistigen Lebens bei Thier und Mensch dieselben seien, nämlich die Empfindungen, falsch. Denn der Mensch hat eben nicht blos die Empfindungen als qualitative, quantitative, räumlich-zeitliche Auffassungen, sondern er hat dazu und auch im rohsten Zustand die logisch-metaphysischen Kategorien von Ding, Eigenschaft, Ursache, Wirkung u. s. w. theils mit Personification (Wurzel der Religionen) theils ohne solche (Wurzel der empirisch-technischen und wissenschaftlichen Betrachtung), und das alles ganz instinctiv, ohne vorausgehende Reflexion. Es deckt sich aber auch keineswegs die physiologische Aufeinanderfolge in der Thierwelt mit dem psychologischen Eindruck, den uns dieselbe macht; physiologisch stehen die Fische höher als die Insecten, psychologisch aber machen viele Insecten uns einen viel geistigern Eindruck, als jene, woran Lotze vor vielen Jahren bereits erinnert hat[1]). Ich hatte daher auf das Precäre der Herbeiziehung der Thierpsychologie hingewiesen, welche doch immer nur in Analogie vom Menschen aus könne erdeutet werden. W. meint, die Ansicht, welche ich vertrete, berufe sich auf den Eindruck, den uns das Kind mache, welcher auch blos ein Analogieschluss sei. Indess stützt sich diese Ansicht keineswegs in ihrem Ausgangspunkt auf solchen Analogieschluss — denn dass unwillkürliche Bethätigungen den

1) Allgemeine Philosophie des körperlichen Lebens, 1851, S. 517.

willkürlichen voraufgehen, das sieht sie eben in Thatsachen wie Gedächtniss, Phantasie, Verstand vor sich, welche in ihren Elementen unabhängig von einer voraufgehenden Vorstellung und Werthschätzung des Menschen als natürliche Anlagen desselben vorliegen, — sie findet nur, dass der Eindruck der Kinder mit den Rückschlüssen von da aus auf Entstehung willkürlicher Bewegungen wohl stimmt. Wenn W. behauptet, für die Beantwortung der Frage, ob eine bestimmte Bewegung eines Thieres ein rein mechanischer Reflex sei oder nicht, besitze man ein zureichendes Kriterium in der mangelnden oder vorhandenen längeren Nachwirkung des Reizes, so ist dies Kriterium wieder von höheren Thieren entnommen, also seine berechtigte Uebertragung auf niedere zweifelhaft, wenn nicht die metaphysische Voraussetzung der einheitlichen Parallelentwicklung vom Physiologischen und Psychologischen bereits zu Grunde liegt. Ausserdem aber läugne ich ja gar nicht, dass die niederen Thiere eine grosse innere Lebendigkeit haben, aber ich unterschied eben zwischen Spontaneität = innerer Thätigkeit überhaupt, und zwischen Wille = derjenigen innern oder zugleich auch äussern Bethätigung, welche auf Vorstellung und Werthschätzung eintritt.

Was W.'s Ansicht von dem Zustandekommen willkürlicher Bewegungen auf Grund seiner genetischen Ansicht betrifft, so sagt er darüber S. 359 seiner Entgegnung: „Schon unter den ursprünglichen Körperbewegungen thierischer Wesen spielen solche Bewegungen, welche direct auf die Erweckung von Lustgefühlen oder auf die Beseitigung von Unlustgefühlen gerichtet sind, eine hervorragende Rolle. Diese Bewegungen erfolgen zweckmässig vermöge der ursprünglichen Einrichtung der psycho-physischen Organisation. Bei den frühesten Lebensäusserungen dieser Art ist ein äusserer oder innerer, von einem Unlustgefühl begleiteter Empfindungsreiz der Anlass der Bewegung, und der Erfolg der letzteren besteht in der Erweckung contrastirender Lustgefühle. Die Entwicklung der willkürlichen Bewegungen fügt zu diesen ursprünglich gegebenen Elementen keine neuen hinzu, sondern sie bedingt nur verwickeltere Verbindungen derselben. Solche entstehen theils durch die Ausbildung der Gefühlsmotive und die Wechsel-

wirkungen, in welche dieselben mit einander treten, theils in Folge der Vervollkommnung (360) der Bewegungen, bei welchem letzteren Vorgang erst jene Bedingungen in die Entwicklung eingreifen, die von der entgegengesetzten Anschauung als die ursprünglichen betrachtet werden." „Bei den ursprünglichen Triebhandlungen der Thiere ist schon der Wille betheiligt. Freilich aber versteht es sich von selbst, dass man auf diese primitiven Willenshandlungen nicht jenen Begriff von Willen mehr anwenden darf, den man sich zuvor aus den verwickelten Willkürbewegungen abstrahirt hat. Insbesondere ist also die Vielheit der Gefühlsmotive zu streichen; damit fällt zugleich die Vorstellung einer Wahl, welche die entwickelten Willenshandlungen begleitet, und mit ihrer Beseitigung wird der Umstand, ob der Erfolg der Bewegung im Bewusstsein anticipirt wird, zu einem nebensächlichen, der abermals nur für die entwickelten Willenshandlungen charakteristisch ist. Dass die so zurückbleibende Handlung höchst primitiver Art ist, muss zugestanden werden (361). Gleichwohl wird sie als eine Willenshandlung bezeichnet werden müssen, weil sich, wie ich glaube, nachweisen lässt, dass aus ihr ohne ein Hinzutreten neuer psychischer Elemente die entwickelten Willenshandlungen hervorgehen." Ich habe in meinem ersten Aufsatz wiederholt ausgesprochen, dass ich bei der W.'schen Willenstheorie oft das Gefühl habe, als handle es sich zunächst um eine Wortdifferenz, aber freilich zu W.'s Ungunsten. Die obigen Ansätze legen diesen Gedanken wieder sehr nahe. Denn W. versteht dort unter dem primitiven Willen etwas, was eben der herrschende Sprachgebrauch von Wissenschaft und gebildetem Leben nicht Wille nennt, sondern Spontaneität, innere Thätigkeit, innere Lebendigkeit, psychische Regsamkeit oder was man sonst noch für Ausdrücke dafür hat. Wenn W. verlangt, dass man auf seine primitiven Willenshandlungen nicht jenen Begriff von Willen anwenden dürfe, den man sich zuvor aus den entwickelten Willkürbewegungen abstrahirt habe, so muss man die Forderung gerade umkehren und sagen: da der herrschende Sprachgebrauch unter Wille einmal etwas Complicirtes versteht, so muss man, will man anders Verwirrung vermeiden, nicht ganz elementare geistige Vorgänge

Wille nennen. Wie reimt sich aber jene Forderung W.'s mit seiner Erklärung S. 343, — er habe niemals behauptet, dass „ein Wollen ohne einen vorgestellten Inhalt möglich sei", er habe stets Gefühle als die Motive der Willensthätigkeit betont? W. kann auch nicht sagen, dass er aus jenen elementaren Vorgängen ohne ein Hinzutreten neuer psychischer Elemente die entwickelten Willenshandlungen hervorgehen lasse, denn es ist eine neue Function dieser Elemente (Vorstellung, Gefühl, Bethätigung), wenn in dem, was die Sprache Wille nennt, nicht blos die drei vorkommen, sondern zwei davon (Vorstellung und Gefühl) als antecedens und die bez. Bethätigung als consequens gefasst werden. W. nennt immer schon Wille, wenn in einem geistigen Zustand eine factische Tendenz ist, etwa Schmerzen zu beseitigen, und damit äussere Bewegung sich verbindet, allein solche Tendenzen sind ursprünglich ganz unwillkürlich, d. h. Vorstellung und Gefühl gehen nicht der bez. Bewegung, sie erweckend, vorauf, sondern aus ganz instinctiven Bethätigungen, in denen noch gar kein Auseinandertreten und Unterscheiden jener Momente stattfand, entwickelt sich erst der Wille. Ich brauche deshalb durchaus nicht zu behaupten, der Mensch komme als ein schreiender und strampelnder Reflexmechanismus zur Welt u. s. w. (S. 361), denn die innere Lebendigkeit, welche W. dem Kinde zuschreibt, schreibe ich ihm gerade so zu, nur nenne ich sie, darin übereinstimmend mit dem bez. Sprachgebrauch, nicht Wille. Dass aber auf diesen Sprachgebrauch etwas ankommt, und dass sich die W.'sche Abweichung sofort rächt, zeigt Folgendes. W. sagt S. 364: „Ein nicht geringer Vorzug der von mir vertheidigten genetischen Ansicht dürfte schliesslich sein, dass sie einigermassen im Stande ist, über die Entwicklung zweckmässiger Reflexbewegungen und über die mit der Vollkommenheit der Organisation steigende Zweckmässigkeit derselben Rechenschaft abzulegen, während die entgegengesetzte Theorie sich genöthigt sieht, diese Thatsache lediglich als ein unerklärliches Wunder anzustaunen. — Indem ich nun die Reflexe als mechanisch gewordene Willenshandlungen auffasse, welche durch die Wirkungen der eingeübten Bewegungen auf die bleibende und vererbte Organisation des Nervensystems ent-

standen sind, glaube ich von dieser eigenthümlichen Doppelnatur der Reflexe, ihrem rein mechanischen Charakter und ihrer objektiven Zweckmässigkeit, vollkommen zureichende Rechenschaft geben zu können." Wie steht aber die Sache nach W. selbst? Nach ihm (S. 361) „haben wir allen Grund vorauszusetzen, dass Bewusstsein und Wille untrennbar aneinander gebunden sind", er sieht also im Willen auch bei seiner genetischen Betrachtung etwas Ursprüngliches, Unableitbares. Aber alle Reflexe, Triebe, automatische Bewegungen zweckmässiger Art, wie sie sich im Menschen zeigen, sollen Folgen der genetischen Entwicklung sein, in welcher ursprünglich willkürliche Handlungen durch die Uebung zu reflexartigen geworden sind. Dies hat einen eigenthümlichen Sinn nur, wenn W. annimmt, dass die bewussten, auf einen Zweck gerichteten Handlungen allmälich zu solchen geworden sind, die ohne besonderen Vorsatz ganz instinctiv geschehen, wie wir dies ja als Folge des Lernens und der Uebung in uns tausendfach kennen. Also muss in früheren Generationen, was in uns jetzt instinctive Verrichtung der Art ist, einmal bewusstes, auf einen Zweck gerichtetes Handeln gewesen sein. Wenn man diese Vorstellungsweise consequent festhält, so wird man dahin geführt, an die Spitze der Thierwelt ein Wesen zu stellen, welches auf Vorstellungen und Werthschätzungen hin Bewegungen ursprünglich erzeugt, sich also wie ein nach seiner Naturseite sich selbst schaffender Gott verhielt. Natürlich wird W. das ein merkwürdiges Missverständniss nennen, wie er mir S. 358 ein solches vorwirft mit Bezug auf eine ähnliche Aeusserung. Er wird sagen, am Anfang der lebendigen Wesen vor aller genetischen Entwicklung setze er ein Wesen, welches Bewusstsein und Wille zumal habe und zwar nicht so, dass er unter Wille das schon verstehe, was der Sprachgebrauch Wille nenne. Dann ist aber die ganze angebliche Erklärung gegenüber den „unerklärlichen Wundern" der gewöhnlichen Willensansicht von ihm aufgegeben; denn dann muss er als ursprünglichen, nicht weiter ableitbaren, also unerklärlichen Thatbestand annehmen ein psychophysisches Wesen, welches Bewusstsein und Bethätigung zweckmässiger Art eben schon hat. Er nimmt also denselben

Ausgangspunkt an, den wir auch annehmen; die Zweckmässigkeit, die da vorausgesetzt wird, erklärt er nicht weiter, nur macht er dazu noch die stillschweigende Voraussetzung, dass Psychologisches und Physiologisches immer parallel gehen, eine Voraussetzung, gegen welche die obigen Einwendungen gelten. Wenn W. mit Bezug auf mein angebliches Missverständniss sich rühmt (S. 359), dass die bei Lotze sehr unbestimmt gehaltene Forderung (einer Mitwirkung der Seele beim Aufbau des Leibes, aber eben nicht als bewusster und wollender Seele) erst in Folge der genetischen Ansicht, die er durchzuführen versuche, eine einigermassen greifbare Gestalt angenommen habe, so besteht die Greifbarkeit lediglich darin, dass er die Schwierigkeiten, die er Andern vorrückt, zurückschiebt in eine unendliche Vergangenheit, ohne zu zeigen, wie dort die Mittel zu ihrer Lösung dawaren, und dass er dazu noch eine stillschweigende Annahme macht, die man allen Grund hat zu bestreiten.

Mit einem Wort gedenke ich noch der Bemerkung, welche W., S. 356, 7 der „ungeheuren Bedeutung" widmet, welche Bain und ich den Blutreizen für die Erregung automatischer Bewegungen beilegen. „Nicht blos das plenus venter non studet libenter, sondern sogar die Enge des Bewusstseins meint er (Baumann) daraus erklären zu können, dass durch den Blutzufluss nach einem bestimmten Gebiet anderen Theilen das zu ihrer Function erforderliche Blut entzogen werde." W. scheint dabei vergessen zu haben, was er selbst geschrieben hat, Grundzüge der physiol. Psychol. 2. Auflage I, S. 164: „Nur bei den zwei niedrigsten Centralorganen, dem Rückenmark und dem verlängerten Mark, — — indem hier die sämmtlichen Erscheinungen auf zwei physiologische Grundfunctionen sich zurückführen lassen, auf reflectorische und automatische Erregungen, wobei die letztern oft unmittelbar aus nutritiven Einflüssen, die vom Blute ausgehen, abzuleiten sind. Nun ist es zwar kaum zu bezweifeln, dass aus den nämlichen Grundfunctionen auch die physiologischen Verrichtungen der höheren Centraltheile hervorgehen; zugleich ist aber hier der Zusammenhang der Erscheinungen ein so complicirter u. s. w." W. huldigt also ganz derselben Grund-

ansicht, von der dort Anwendung gemacht ist, und der, glaube ich, man sich nicht entziehen kann. Man mag die Seele noch so sehr für ein substanzielles geistiges Wesen halten, so ist unsere Seele, nach dem, was wir thatsächlich kennen, doch nicht ein aus sich selbst spontan wirkender Geist, sondern ein auf Anregung eines Organismus seine eigenthümliche Natur entfaltender Geist. Dass dabei die starke Bethätigung des einen Organs eine Herabsetzung der gleichzeitigen Leistungsfähigkeit anderer Organe herbeiführt, ist eine alte Wahrheit, welche die Physiologie ziemlich sicher glaubt dadurch erklären zu können, dass das gerade besonders functionirende Organ einen stärkeren Zufluss des Blutes nach sich zieht. Diese Erklärung, welche W. bei dem plenus venter non studet libenter wohl nicht bestreiten wird, habe ich durch Analogie auf die sog. Enge des Bewusstseins übertragen, eine Analogie, die mir darum sehr nahe gelegt schien, weil, wer gerade schwere Muskelarbeit thut, auch nicht gut denken kann und umgekehrt. Ich habe durch diese und andere solche kurzen Andeutungen darauf hinweisen wollen, dass man für Manches, wofür man tiefsinnige metaphysische Gründe glaubte suchen zu müssen, vielleicht schon mit den physiologischen ausreicht.

Zu dem Abschnitt „Metaphysische Beziehungen der Willenstheorie" in der W.'schen Antwort bemerke ich:

1) Die genetische Ansicht, welche W. an die Stelle der individuellen Willensentwicklung setzen will, lehne ich aus den oben angegebenen Gründen ab; sie beruht ganz überwiegend auf einer metaphysichen Voraussetzung, die ich bestreite.

2) Ich glaube nicht nur, dass die W.'sche Willenstheorie durch meine Ausführungen widerlegt ist, sondern ich behaupte, er hat sie jetzt thatsächlich selbst zurückgenommen, indem er S. 360 verlangt, man solle den aus den complicirten willkürlichen Bewegungen abstrahirten Willensbegriff, d. h. aber den Willensbegriff des herrschenden Sprachgebrauchs, nicht auf jene ersten (angeblichen) Willenshandlungen anwenden.

3) W. findet ein „gründliches Missverständniss" meinerseits darin, dass ich aus seiner Behauptung: „es ereigne sich nichts in unserem Bewusstsein, was nicht in bestimmten

physischen Vorgängen seine sinnliche Grundlage finde", eine Identität des Leiblichen und Geistigen gemacht habe. Allein das habe ich thun müssen, weil in demselben Abschnitt, abgesehen von anderen Stellen, die bald hervorzuheben sind, gesperrt die Worte vorkommen: „dass, was wir Seele nennen, das innere Sein der nämlichen Einheit ist, die wir äusserlich als den zu ihr gehörigen Leib anschauen" (Phys. Psych. II. S. 463). Das sind genau die Formeln der Identitätsmetaphysik, und wenn W. das anders gemeint hat als diese, so will ich ihn hiermit dringend gebeten haben, in Zukunft in ähnlichen Fällen dies ausdrücklich zu sagen. Ich nehme übrigens mit Vergnügen Act davon, dass er dieser Richtung nicht angehören will, der auch heutzutage noch sehr geistreiche und um Philosophie hochverdiente Männer zuneigen.

4) W.'s Worte in der Phys. Psych. II, S. 464: „es (das menschliche Bewusstsein) bildet den Knotenpunkt im Naturlauf, in welchem die Welt sich auf sich selbst besinnt", hatte ich in dem Sinne genommen, in welchem die (Schelling'sche) Naturphilosophie sich seiner Zeit ganz ebenso ausgedrückt hatte. W. spottet darüber. Ich glaube, ich würde eher ein Recht haben, mich über den Gebrauch traditionell gewordener Ausdrucksweisen in einem sehr anderen Sinne ernstlich zu beschweren. Ein merkwürdiges Beispiel, wie W. geneigt ist von dem historischen Sinne von Wörtern abzuweichen, gibt er S. 373 seiner Antwort. Nach ihm will der Materialismus gar nicht das Denken aus der Materie logisch ableiten, „er behauptet nur die Präexistenz der Materie und die unbedingte Abhängigkeit des Geistigen von ihr." Wenn man hier W.'s Worte streng nimmt, so würde freilich doch dem Materialismus die Ansicht zuzuschreiben sein, dass er das Denken aus der Materie ableite, indem er ihr eben die Präexistenz zuschreibt; legt man aber den Nachdruck auf die unbedingte Abhängigkeit des Geistigen von ihr, so müsste W. Materialismus auch den strengen Sensualismus nennen. Historisch versteht man unter Materialismus diejenige Ansicht, welche alles Geistige blos als eine Folgeerscheinung des Physischen ansieht, und darum nennen sich Ansichten, welche der Materie das Geistige von Anfang an inexistiren lassen, eben nicht

Materialismus, sondern Monismus, und gegen diese ist meine Widerlegung des Materialismus natürlich nicht gerichtet gewesen.

5) W. gibt dem letzten metaphysischen Kapitel seiner Phys. Psych. in seiner Antwort eine einschränkende Auslegung, die gewiss seinerseits ursprünglich gemeint war, auf die aber, glaube ich, kaum jemand kommen konnte, da er unterlassen hat, dies in dem Buche selbst zu sagen. Er erklärt, er habe nie etwas Anders behauptet, als dass die Seele, die wir aus der wirklichen Erfahrung kennen, an den Körper gebunden sei, mit einem anderen Seelenbegriff habe es die empirische Psychologie überhaupt nicht zu thun. Ich kann nur wiederholen: ausgedrückt hat sich W. ganz anders, und schon dadurch, dass er „metaphysische Beziehungen" erörterte und sich mit anderen metaphysischen Seelenbegriffen auseinandersetzte, gab er diesen Betrachtungen einen weiteren Gesichtskreis. Wenn er in Bezug auf meine Warnung vor Verabsolutirung der Wirklichkeit als einem Erbübel vieler Philosophien fürchtet, ich verfiele in jenes andere Erbübel vieler Philosophieen, dem Möglichen eine Art von Halbwirklichkeit zuzuschreiben, so habe ich zu dieser Befürchtung weder durch meinen Aufsatz gegen Wundt, noch durch mein Handbuch der Moral, noch durch die „Philosophie als Orientirung über die Welt" Anlass gegeben.

6) Nach wie vor muss ich mich verwundern, dass W. der Frage nach der Wechselwirkung eine Bedeutung in der Kritik des Spiritualismus beilegt[1]). Dass damit auch die Frage nach dem Sitz der Seele in Wegfall komme, sofern Sitz der Seele = Ansatzpunkt der Wechselwirkung der Seele, glaube ich auch jetzt behaupten zu dürfen. Dass W. davon gesprochen hat, habe ich ihm nicht verargt, sondern dass er Argumente bei der Besprechung gebraucht, die darum nicht ver-

1) Ich bemerke nur beiläufig, dass die Cartesianische Schule blos Anstoss nahm an der Wechselwirkung zweier qualitativ verschiedener Substanzen, wie dies schon im Alterthum vorkam; dass alle Wechselwirkung, auch die zwischen zwei gleichartigen Substanzen, für uns unbegreiflich ist, ist allerdings erst eine Folge der Kritik Hume's in Bezug auf den Causalbegriff.

schlagen, weil sie Schwierigkeiten ausdrücken, welche allen Ansichten gemein sind, auch den streng monistischen, so dass sich also mit diesem Argument nichts zur Entscheidung zwischen den verschiedenen Seelenhypothesen erreichen lässt. Es handelt sich also gar nicht um ein asylum ignorantiae, sondern eben um andere Gründe als die etwas veraltete Wechselwirkung.

7) Ich hatte für die monadologische Ansicht geltend gemacht, dass schon die formale Einheit des Ich auf eine centrale, (aber darum nicht nothwendig übermächtige), Monade hinweise, und daran erinnert, dass die Beweise dafür, die Lotze zuletzt so scharfsinnig und an sich ganz unabhängig von seinen letzten metaphysischen Ausdeutungen gegeben hat, ihrem Grundgedanken nach uralt sind, dass eine aristotelische Stelle sie schon enthalte. Ich halte diese Ansicht aufrecht und behaupte, dass W.'s Ansicht, welche die Einfachheit der Seele durch eine Einheit ersetzt, welche ein Gegenbild der Einheit des Leibes ist, durch Lotze's Gegenbemerkungen getroffen wird, falls er unter Einheit des Leibes eine Wechselwirkung vieler Elemente versteht, bei welcher nicht eines den Concentrationspunkt bildet. W. irrt daher durchaus, wenn er glaubt, der tiefere Grund des Gegensatzes zwischen uns sei der, dass die von mir vertretene Richtung an die psychologischen Hypothesen mit dem Postulate herantrete, dass dieselben sich geeignet erweisen, gewissen ethischen Bedürfnissen Genüge zu leisten. Die Unsterblichkeit der Seele hat auch nicht im Stillen bei mir Einfluss auf die Annahme einer Centralmonade, sondern lediglich die Erwägung, dass man sich ein Vergleichen oder ein beziehendes Denken nur in einem streng untheilbaren Subject denken kann. Dass dies Subject dabei sehr abhängig ist von physiologischen Einflüssen in Inhalt und Art seines Denkens, wird dadurch nicht beeinträchtigt. Die Unsterblichkeit der Seele gewinnt durch jene Centralmonade noch nicht mehr, als jedes Atom von ihr auch hat; dessen bin ich mir sehr wohl bewusst.

8) W. ist der Ansicht, endweder sei man Cartesianischer Dualist oder irgendwie Monist. Meinem gemässigten Dualismus, „welcher den Körpern eine innere Natur zugesteht, die

aber darum nicht nothwendig geistig anzusetzen ist," wirft er vor, dass innere Natur überhaupt nichts sein könne, als ein anderer Ausdruck für Geist. Dies bestreite ich. Cartesianischer Dualismus im historischen Sinne des Wortes ist es, wenn man den Körpern nichts zuschreibt, als die geometrischen Prädicate. Dagegen hat Gassendi bereits Einwendungen erhoben und Leibniz ist damit durchgedrungen, dass schon die Undurchdringlichkeit auf etwas im Körper deute, was man nicht aus blos geometrischem Raum verstehen könne, sondern was auf den Begriff der Kraft führe. Dies, dass wir den Körper nicht in geometrischen und mathematischen Bestimmungen aufgehen lassen, sondern ihm etwas darüber hinaus zuschreiben müssen, meine ich mit seiner inneren Natur. Wenn mich W. fragt, was das wäre, so antworte ich: ich kann es nicht näher ansetzen, als dass ich sage, es ist der innere Grund der Wirkungen und Bethätigungen des Körpers, aus welchem auch seine mathematischen Prädicate mit folgen. Dass diese innere Natur Geist sein müsse, sehe ich nicht ab; es gibt eben vieles, was wir annehmen müssen, ohne eine nähere Vorstellung davon zu haben, auch von unserer Seele oder dem Geistigen in uns, wie sie ist, wenn sie nicht vorstellt, im traumlosen Schlaf, in der Ohnmacht, was die Vorstellungen sind, wenn sie im Gedächtniss schlummern, von alle dem haben wir keine Vorstellung und müssen doch statuiren, dass sie dann irgenwie ein Sein haben. Ich nehme also keine dritte, weder körperliche noch geistige, Natur an, sondern ich behaupte nur, dass wir das Wesen der körperlichen und der geistigen Natur durchaus nicht mit unserem deutlichen Vorstellen ganz durchdringen.

9) W.'s positive Ansicht ist nach seinen jetzigen Andeutungen diese: „unser Körper ist eine Anschauung, die, mag sie auch noch so sehr nach nothwendigen Gesetzen zu Stande kommen, doch niemals anders denn als ein Erzeugniss des Geistes, nicht aber als eine selbständige Realität gefasst werden darf, wie es der Spinozistische Monismus[1]) und der

1) Dass Spinoza, wie W. äussert, nicht die Meinung gehabt habe, die zwei Seiten seiner Substanz seien au fonds das Nämliche, sondern

Dualismus thun." Danach ist also W. spiritualistischer Monist, und wenn er wörtlich sagt: „unser Ich ist uns in der räumlichen Anschauung als unser Körper gegeben," so drückt er sich genau aus wie I. G. Fichte. Wenn er hinzufügt, er lege Gewicht darauf, dass auch „diese räumliche Erscheinung die Form einer Einheit besitze," so fährt er doch gleich fort zu betonen, dass unser Körper „eine Anschauung" ist u. s. w. (s. o). Dieser Wendung W.'s gegenüber erkläre ich mich vor der Hand für etwas erstaunt, denn erwartet, muss ich gestehen, habe ich diese Wendung nicht. Noch S. 377 seiner Antwort sagt W.: „Wir finden das Geistige in uns, und wir finden es gebunden an einen Körper. Dadurch mag man zu der, keineswegs beweisbaren, aber durch die Analogie immerhin einigermassen gerechtfertigten Idee kommen, dass den Körpern ein geistiges Sein oder doch die Anlage zu einem solchen innewohne." Hiernach musste man also annehmen, dass W. die Körper als reale, aber mit einer geistigen Seite denkt, also einen universellen zusammengekoppelten Dualismus statuirt. So und nicht anders hatte ich auch seine Ausführungen in der Physiologischen Psychologie S. 460 f. verstanden, und ich glaube, man kann sie auch jetzt noch nicht gut anders verstehen. Dort heisst es S. 460: „Wie der physikalische Standpunkt als elementare Eigenschaft der Substanz die Bewegung verlangt, je nach Umständen oder der besonderen Richtung der Theorien die Bewegung selbst oder die Fähigkeit Bewegung hervorzubringen, so verlangt der psychophysische Standpunkt, dass die bewegte Substanz zugleich Trägerin sei des psychischen Elementarphänomens, (461) des Triebes;" und S. 461 „so wird auch die Annahme nicht zu umgehen sein, dass in dem einfachsten Substanzelement, dem Atom, elementarste Triebformen bereits vorgebildet seien, wobei freilich zu beach-

---

dass man ihm „vernünftigerweise" nur einen, allerdings willkürlich zusammengeschweissten, Dualismus zuschreiben könne, gehört zu den Umdeutungen eines Systems, welche viel üblich sind, aber darum doch nur heissen: „Wenn ich (hier Wundt) mir etwas einigermassen für mich Verständliches unter Spinoza denken soll, so muss er das und das gemeint haben."

ten ist, dass wie die Bewegung, so auch die Triebäusserung, von der ja die Bewegung nur ein integrirender Bestandtheil ist, an die Coexistenz vieler Atome gebunden ist. Doch würde es, wenn wir an die psychologische Bedeutung des Triebes denken, hier vielleicht angemessener sein nur von einer Triebanlage zu reden, von einem inneren Zustand, der unter hinzutretenden günstigen Bedingungen zum Triebe werden kann, und bei dem vorläufig nur der äussere Bestandtheil des letzteren, die Bewegung, uns erfassbar ist." Das kann man wohl nicht anders verstehen denn als eine Verschmelzung physikalischer und psychischer Eigenschaften, also als einen zusammengeschweissten universellen Dualismus. Ietzt aber, da W. den Körper für eine blosse Anschauung erklärt, was doch gewiss nicht blos vom Menschen gelten soll, jetzt muss man annehmen, er statuire lauter geistige Wesen, die sich aber selber mit einer leiblichen Seite vorkommen, d. h. innerlich erscheinen. Da sie aber doch lauter Geist sind, so müssen sie doch auch blos geistig aufeinanderwirken, welche Einwirkung dann aber wieder leiblich erscheint, u. s. f. Das ist der helle Lotzesche monistische Spiritualismus, nur animistisch beigenannt. Vorher hatte W. aus der Vielheit der körperlichen Elemente geschlossen, dass der Geist zwar Einheit, aber nicht einfach sei, jetzt wird der Körper mit seiner Vielheit zu einer blossen Anschauung des Ich. Ich gestehe, vor der Hand kenne ich mich da nicht mehr aus, und behalte mir eine nähere Kritik der neusten W.'schen Wendung auf die Zeit vor, wo er, wie er in Aussicht stellt, Näheres darüber mittheilen wird. Vorerst setze ich dieser Deutung W.'s dieselbe Kritik entgegen, die ich in meinem ersten Aufsatz dem spiritualistischen Monismus entgegengestellt habe, und der W. merkwürdiger Weise S. 373 zustimmt; allein er bezieht seine Zustimmung vielleicht blos auf die Gestaltungen, in denen jene Ansicht bisher in der Philosophie aufgetreten ist, nimmt also seine animistische Wendung (die von Aristoteles sehr verschieden ist) davon aus. Neue Gründe indess dafür, dass alles Geist oder, wie W. sagen würde, Seele sei, bringt er nicht. Denn wenn er bei dem spinozistischen Monismus und dem Cartesianischen Dualismus und meinem gemäs-

sigten Dualismus darin, dass sie unsern Körper (und wohl die Körper überhaupt) als selbständige Realitäten fassen, einen erkenntnisstheoretischen Irrthum sieht, so wird man ihm zwar gerne zugeben, dass wir zunächst unsere Körper und alle Körper blos als eine Anschauung in uns kennen, aber damit ist noch nichts darüber entschieden, ob wir nicht Gründe haben zu der Denkannahme, dass sie darum doch als reale Wesen ausser und ohne unsere Anschauung existiren, sondern das muss erst noch besonders ausgemacht werden. Kein Mensch in der Philosophie sieht das auch heutzutage anders an.

Das Résumé dieser Gegenbemerkungen auf W.'s Antworten ist daher: W.'s Willensbegriff stimmt nicht mit dem Sprachgebrauch von Wissenschaft und gebildetem Leben und wird dadurch Ursache zur Verwirrung. So sehr man den Grundgedanken seiner Ansicht theilen kann, dass der Seele von Anfang an Thätigkeit zukomme, so muss man sich jenem Sprachgebrauch widersetzen, wegen der Verwirrung, die er nothwendig herbeiführt. Wenn er für seine Willensauffassung den genetischen Standpunkt geltend macht, so ist dieser genetische Standpunkt eine metaphysische Voraussetzung, nämlich die von dem strengen Parallelismus des Physiologischen und Psychologischen, weil sie beide im Grunde Eins seien. Die Erklärung, welche er seinem animistischen Monimus gibt, stimmt vor der Hand nicht recht mit seinen eignen früheren Ausführungen, und die Ansicht selber unterliegt denselben Einwendungen, wie der monistische Spiritualismus, doch muss man seine versprochenen weiteren Ausführungen abwarten.

Anfang November 1882. Baumann.

Das Quadrat der Bildung von *G. M. Schultzky*. Berlin, 1881. Th. Grieben.

Die Einheit der Naturkräfte und die Deutung ihrer gemeinsamen Formel von *O. Schmitz-Dumont*. Berlin, 1881. C. Duncker.

Wie oft ist nicht gerade in unserer Zeit hervorgehoben, dass Philosophie nicht blosse Begriffsspeculation, sondern exakte, auf Feststellung des Thatsächlichen gerichtete For-

schung sein müsse. Und doch treibt die Versuchung immer wieder von neuem Philosophen, die nach der Methode eines Schelling oder Schopenhauer Natur erklären wollen, oder die nach Hegels Vorgang die Geschichte systematisch zu construiren wünschen, die langsam fortschreitende Arbeit der mathematischen Naturwissenschaft, der Descendenzlehre, der Culturgeschichte zu stören oder, wie sie meinen, zu überflügeln. Aber was nützen geistreiche Träume der Wissenschaft und was nützt der Welt das blinde Zutrauen des einzelnen Forschers zu seinen Ideen? Niemand wird dagegen der Philosophie das Recht bestreiten können, die zerstreuten Resultate einzelner Wissenszweige zu vereinigen, wo es möglich ist, zum System zu gestalten und nach den letzten erklärenden Gründen zu forschen. Die Einzelforschung bedarf durchaus dieser nachhelfenden und vertiefenden Arbeit der Philosophie. Was die exakte Forschung aus der Hand gibt, empfängt die letzte Vollendung durch die Philosophie, erhält durch sie erst Werth und Stelle im Hausrat des Gesammtwissens. Hinter jeder naturwissenschaftlichen und geschichtlichen Frage steht die philosophische, gleichviel, ob sie beantwortet werden kann oder nicht; Von der Erfahrung geht der Weg zur Theorie und zum System. Nur das letztere schliesst ab, aber auch niemals kann das letztere vorweg erfunden, oder der Erfahrung principiell substituirt werden. Jeder Vorgriff der Philosophie ist nothwendig auch ein Uebergriff. Die Philosophie muss so lange und so weit Aufgabe bleiben, als die exakte Forschung noch an der Auffindung der Grundgesetze arbeitet. Freilich ist keine scharfe Scheidung zwischen der Einzelforschung und der Philosophie; die eine geht allmählich in die andere über, und die Grenzen der Zusammenfassung im philosophischen Schluss- und Lösungsworte können nicht vorweg bestimmt werden. Methode und Resultat eines jeden Versuches auf naturwissenschaftlichem und historischem Gebiete die Forschung philosophisch zum Abschluss zu bringen, müssen über seine Berechtigung entscheiden. In diesem Sinne treten wir in eine kurze Prüfung zweier Erscheinungen auf philosophischem Gebiete ein, eines Werkes von G. M. Schultzky, das unter dem wunderlichen Titel „Das Quadrat der Bil-

dung," Anspruch darauf erhebt, zugleich die Bildungsgesetze des menschlichen Geistes und der Natur in ihrem ganzen Umfange zu ermitteln, und eines anderen von O. Schmitz-Dumont, in dem sich der Verfasser auf den Nachweis der Einheit der Naturkräfte und die Deutung ihrer gemeinsamen Formel beschränkt.

Schultzky's Werk zeigt grosse Originalität. Auf 382 Seiten findet sich, ausser einigen Sprichwörtern, kein Citat, kein Philosoph wird erwähnt, keine Anlehnung an ein anderes System gespürt, keine Auseinandersetzung mit Fremden Gedanken oder Meinungen versucht. Immer bleibt der Verfasser in seinen Bahnen, consequent seinen Grundgedanken ausdenkend, unbeirrt, unentwegt, ob auch ein Newton zum Stümper wird, ob auch die unser modernes Denken beherrschende naturwissenschaftliche Methode als kindlich unfertige Spielerei erscheint. Schultzky versucht mit einem Blick Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zusammenzufassen, und indem er dem Denken ein Grundgesetz gibt, mit Hilfe dessen er zeitliche und menschliche Schranken überspringt, und die Zukunft der Welten voraussagt, liegt alles bisherige Forschen der Philosophie, natürlich, so weit unter ihm, dass ein Versuch die Gegner zu widerlegen oder sich an verwandte Denker anzuschliessen, ihm unthunlich erscheinen musste. Schultzky ist ein einsamer Denker, ein Vorbote späterer Zeiten, ein Evangelist der Philosophie, der in seiner ahnungsvollen Seele mehr sieht, als andere sehen. Ist doch nach seiner Ansicht das Zeitalter der Philosophie für die Menschheit — sich muss er allerdings wohl ausnehmen — noch gar nicht gekommen, sondern herrscht doch noch als erste gebietende Macht die Religion und ist doch die einzige Persönlichkeit, deren er mit Namen gedenkt, der Stifter der christlichen Religion. — Aber zu einer Bewunderung der Originalität und Selbstständigkeit, der Consequenz und Geschlossenheit seines Denkens und des gewiss immensen Fleisses lässt uns der Verfasser doch nicht recht kommen. Man hat von Anfang an das Gefühl dass hier, wie so oft bei deutschen Philosophen, grosse Mühe und grosse geistige Kraft verschwendet, nutzlos geopfert, unrettbar verloren sind. Naiv unbe-

kümmert opfert Schultzky einer einseitigen und engen, starr festgehaltenen Grundüberzeugung und Erdichtung alle besseren Einsichten, und die unentbehrliche Prüfung und Grenzbestimmung unseres Erkenntnissvermögens, die jedem systematischen Aufbau vorangehen muss, unterbleibt gänzlich, als ob nie ein Aristoteles die platonische Ideenlehre bestritten, nie ein Hume die Berechtigung des Causalitätsschlusses in Frage gestellt, nie ein Kant die Vernunft in ihre Schranken zurückgewiesen, unsere moderne Naturwissenschaft noch gar keine Siege errungen hätte. Auf den Flügeln der Ideen verlässt auch Schultzky, noch höher als alle seine idealistischen Vorgänger im Gedankenfluge strebend, die Sinnenwelt, unsere ganz gemeine Wirklichkeit, denkend viel denkend, aber nichts sehend und hörend, und im Besitze höherer Erleuchtung verkündigt er prophetisch die fernsten — nur all zu ferne Zeiten und enthüllt er die Rätsel des Seins und Werdens, vor denen die armseligen Naturforscher, Mathematiker und gewöhnlichen Philosphen staunend stille stehen, ihre Unfähigkeit bekennend. Aber der Zweifel ist doch nun einmal eine sittliche Macht, und seine Berechtigung ist doch mit voller Energie bei Beginn der Neugestaltung der Philosophie ausgesprochen worden. Schultzky's System erweckt im besten Falle eine ähnliche Empfindung wie die kaum durch die Romantik wiederbelebten scholastischen Systeme des Mittelalters.

Schultzky geht nicht den beschwerlichen Weg von der Erfahrung und Beobachtung zur Theorie. Von einem logischen Grundprinzip aus wird sein System construirt. Er ist starrer Rationalist und Idealist. Die die Welt beherrschenden Mächte sind ihm die Ideen. Vor ihnen verblassen die mechanischen Kräfte und verschwinden fast in ein Nichts. Was den Gesetzen des begifflichen Denkens entspricht, ist auch wirklich, Prinzip und Existenz sind identisch; die Menschheit muss es in ihrer Befähigung endlich dahin bringen, sich von allen Leitfäden der Empirie loszusagen und ohne sie sich in Bewegungen zu ergehen, die mathematisch sicher und logisch korrekt sind. Die Wissenschaft zielt auf eine völlige Systematisirung des Geistestums hin. Mit dieser vervollkommnet sich unsere

organisatorische Kraft, oder gehen uns stets mehr Fähigkeiten zu, uns mit wieder neuen Dingen vertraut und in bisher noch fremden Verhältnissen heimisch zu machen. Die Idee ist für Schultzky das Agens unserer Geistigkeit. Alles was entstanden ist, seitdem sich unser Geschlecht dem Thierzustande entwandt hat, ist nur Folge unserer Befähigung zur Idee und ihrer Vervielfältigung. Jeder Gedanke geht von der Idee aus; die Idee ist das Ursprüngliche alles Denkens, des Menschseins überhaupt. Von ihr datirt nicht blos alles Geistige, sondern sie bleibt die Trägerin desselben in alle Zukunft hinein. Die Idee ist auch die Bedingung aller Willensäusserung und die Vorbedingung jeder Versittlichung. Das Leben aber ist Bildung, und Bildung ist der Weg von der Idee zum Ideale, ein Weg, den nicht nur alles Menschlich-Geistige, sondern den auch die ganze Natur, das Mineral, die Pflanze, das Thier, die Himmelskörper in gleicher Weise durchwandeln. Auch im Mineral z. B. ruht eine Idee und gelangt durch Entwicklung zur Verwirklichung und die Durchbildung der Gattungen Mineral, Pflanze und Thier vollzieht sich analog der menschlichen Bildung; der Himmelskörper, der eine minerale Substanz darstellt, nimmt ebenfalls an dem allgemeinen Bildungsgange von der Idee zum Ideal Theil. Schultzky sucht und findet ein allgemeines Entwicklungsgesetz, dem somit Mensch und Thier, Pflanze und Stein, Erde und Himmel unterworfen sind, und in dem die letzten Rätsel aller Existenz, aller organischen Bildung, aller geistigen Thätigkeit zum Ausspruch und zur Lösung kommen und er nennt dies Gesetz das Quadrat der Bildung.

Natürlich ist dies kein empirisches Gesetz, das nur eine übersehbare und abgeschlossene Reihe von Thatsachen zusammenfasst. Das Gesetz soll logisch begründet, soll Grundlage eines Calcüls sein. Wie das Newtonsche Gravitationsgesetz die Bewegungen der Himmelskörper zu berechnen erlaubt, so soll Schultzky's Gesetz Grundlage einer mathematischen Theorie des Alls sein und wie der logische Satz vom Widerspruch theoretisch fixirbar, über aller empirischen Ableitung erhaben ist, so muss auch jenes Gesetz ein Befehl der Vernunft sein, dem das Sein überall gehorcht und

las ihm kein Denker bestreiten kann. Und was ist nun das Quadrat der Bildung, und wie kommt Schultzky dazu, oder wie begründet er es? Wir müssen ihm zur Beantwortung dieser Fragen vor allem in das zweite und fünfte Kapitel seiner Schrift folgen, zugleich seine idealistiche Grundanschauung berücksichtigend:

Schultzky leitet die in der Bildung eine Rolle spielenden Prinzipien aus dem Gegensatzbegriffe ab, und hält sie deshalb für unantastbar. Denn der Gegensatzbegriff bildet eine Quelle der Logik, der ewig alles Wissen unterworfen ist. Die Verbindung von zwei sich entgegenstehenden Sätzen ist Existenzbedingung. Denn wir können uns weder den Raum ohne die Zeit, noch die Zeit ohne den Raum vorstellen. „Denn wenn wir uns z. B. in den Raum hineindenken oder ihn im Gedankenwege durcheilen, gebrauchen wir Zeit, und andererseits, sobald wir uns Zeit nehmen oder sie durchdenken, bedürfen wir wieder Spiel- oder Zeit- immer also Raum. Zugleich werden wir durch dieses Experiment überführt, dass die Gegensätze nur in so weit Existenz gewinnen können, als sie sich decken, indem Raum und Zeit nur in soweit für uns vorhanden sind, als wir dabei zu ihrer Erfassung bez. Zeit und Raum verwenden. Und noch eine andere wichtige Lehre ergibt sich hieraus, die nämlich, dass jede Existenz aus gleichen Theilen mithin aus zwei Hälften bestehen muss." (Kp. 2)

Da also keine Existenz ohne zwei Elemente möglich ist, so folgt von selbst, „dass wiederum auch keine ihrer gebildeten Hälften d. h. keine dieser letzteren an und für sich ohne Zweisätzigkeit zu denken angänglich ist, dass sich mithin bei genauer Erwägung jedes Sein viertheilig geben muss." (Kp. 2)

Viertheilig sind also auch die entstehenden elementaren Kräfte, wie ihr Ausdruck.

Nun scheint damit die Theilung nicht beendet zu sein, sondern in's Unendliche fortzugehen. Schultzky ist anderer Ansicht: Sind vier Kräfte entstanden, so ist damit ein Hauptprocess der Bildung zu Ende. Die Herausbildung von vier Grundkräften ist die 'Basis der Entwicklung. Das Objekt besitzt dann die Bedingungen vollzählig, „welche absolut

notwendig sind, um sich im gewissen Grade schon wirklich selbständig forthelfen zu können." Alle weitere Entwicklung besteht jetzt allein noch darin, dass das Objekt in diesen vier Punkten, mit denen sich ein volles Dasein erst herstellt, ausdrucksvoller oder kräftereicher wird." (Kp. 5)

Indem Schultzky so nachgewiesen zu haben meint, dass der Hauptsache nach stets zwei, und dem Speciellen nach stets vier Theile einer Existenz zu unterscheiden sind, ist der Schlüssel aller Forschung gefunden. Jede Haupttheilung ergibt vier Theile, und „jede der Haupttheilung nachfolgende Eintheilung" muss „stets wieder unter ihrer Affiche vor sich gehen." Das Gesetz, angewandt auf das Bildungswesen, ergibt „den Hervortritt von vier Punkten, in denen sich die Hauptwesentlichkeiten des Lebensganzen darstellen," aus der Viertheilung des Verbindungspunktes. Diese vier Punkte oder Hauptprinzipien behalten miteinander steten Zusammenhang, derart, dass sie eine Folgereihe im Bildungsprozesse darstellen, „gemäss welcher der Bildungsgegenstand dem Einflusse des letzten der vier Prinzipien erst dann unterliegen kann, nachdem er den der andern drei genossen hat." „So tritt er aus seinem räumlichen Zustande in den zeiträumlichen (erste Bildungshälfte), aus diesem in den räumlichzeitlichen und endlich in den rein zeitlichen (die zweite Bilungshälfte) über. Oder mit andern Worten, aus der Unvollkommenheit schreitet er zur mindern Unvollkommenheit, ferner zur mindern, oder schliesslich zur ganzen Vollkommenheit hin."

Die vier Hauptprinzipien bestehen aber nicht nur nacheinander, sondern auch miteinander. „In dem Letzteren bleibt das Nacheinander insofern gewahrt, als auch da eine Reihenfolge herrscht."

Die vier Hauptprinzipien sind das sociale oder Grundprinzip, das politische, das ideelle und das sittliche Prinzip. Auf einer zweiten Potenz der Entwicklung, deren Theile Schultzky Perioden nennt, entwickelt sich das Grundprinzip zu Ackerbau, Gewerbe, Handel und Industrie, das politische zu Familie, Gemeinde, Volk und Staat, das ideelle zu Religion, Kunst, Philosophie und Poesie, und das sittliche zu Recht, Wahrheit, Freiheit und Humanität. Die Perioden gliedern

sich nach demselben Eintheilungsgesetz in Stadien, die Stadien in Phasen, etc. und geben also den Rahmen, in dem der ganze Bildungsverlauf des Menschen zusammengefasst werden kann. „Zum Andacht üben, Schönheit lieben, denkend leben muss noch das Thatenweben hinzutreten, um dem Leben Vollendung zu geben." Und wie sich die Entwicklung in Bezug auf eins der Bildungselemente vollzieht, so vollzieht sie sich auch analog in den anderen.

Das Prinzip der Viertheilung in der Entwicklung macht Schultzky aber nun ferner zur Grundlage eines mathematischen Calcüls unter Annahme einer Abhängigkeit der Grösse der Wirkung von der Grösse der Ursache, und mit den Voraussetzungen, dass der menschliche Geist als Kraftbegriff die Ursache seiner Bildung als seiner Wirkung sei, und dass Logik und Mathematik im vollen Einklang stehen. Der menschliche Geist ist ihm eine Grösse, die aus einem Mass von Kräften besteht, so dass er einer Berechnung unterworfen werden kann. „Alles, was aus Kräften besteht, ist berechenbar, und es muss daher, weil alles, was ist, Kräfte enthält, Nichts — folglich auch das Geistige nicht — für unberechenbar gehalten werden". Und was für eine Berechnung gibt uns Schultzky? Sein Calcül besteht in einer Zählung der sich bei jedem Bildungsprozesse vermehrenden geistigen Kräfte und der durch sie bedingten Bildungselemente. Er behauptet die Nothwendigkeit und Berechtigung einer Versinnbildlichung des Entwicklungsganges. Er construirt einige Quadrate und Kreise, zieht einige Linien, rechnet die Potenzen von 2 bis 2^{17} aus, deutet dies alles als Gesetze des Bildungsverlaufes und hat ein Bild, ein gedrucktes Bild des Bildungsverlaufes, viel schöner und ergiebiger als die Tabula Cebetis.

Da bezeichnet ein Punkt den Anfang der Entwicklung eines Objektes, den Zustand, wo es nur fähig ist, in der Mächtigkeit einer vollen Kraft zu wirken. Da bezeichnet eine horizontale Gerade von bestimmter Länge, die von diesem Punkt nach zwei Richtungen gezogen ist, die Veranlagung des Objektes, da bezeichnet eine andere, ihr parallele und gleich grosse Linie den Schluss des Entwicklungsverlaufes. Da stellt eine Verticale, die von der ersten zur zweiten gezo-

gen und jener gleich ist, die Bildungssteigung vor, etc. etc. Da wird, indem das Resultat des Bildungsverlaufes in einer Periode der Entwicklung als Quadrat und das Endresultat am Schlusse der Gesammtentwicklung durch ein sechzehnmal so grosses Quadrat dargestellt wird, und indem bei jeder Vermehrung der Bildung um ein Anfangsquadrat, eine Verdoppelung der vier ursprünglichen Kräfte angenommen wird, die Gesammtzahl der Kräfte eines Objektes am Ende der Entwickelung auf 131072 berechnet. Bemerkenswerth erscheint es dem Verfasser auch „dass die den Perioden zukommenden Gradesummen 1, 3, 5, 7 Zahlen sind, welche in der Musik als Akkord eine Hauptrolle spielen. Wer nur anerkennt, dass im Universum prinzipielle Einheit herrscht, wird diese Uebereinstimmung erklärlich — finden." „Jeder Athemzug des Lebens ist ein Akkord und auch das ganze Leben ist nur ein solcher." —

Ich folge dem Verfasser nach dieser Andeutung der Fundamente, auf denen sein System beruht, nicht weiter in die Einzelheiten der Schilderung des Entwicklungsganges der Menschheit. Nach dem Verfasser befinden wir uns noch innerhalb der ersten Entwicklungsperiode, in der die Religion Alles beherrscht. Ich gebe zu, dass sich in diesen Auseinandersetzungen mancher Gedankenblitz und manches freimüthige Wort findet. Nur einige Andeutungen, wie sich Schultzky die Entwickelung der Himmelskörper denkt, scheinen mir geeignet, eine richtige Idee von dem Werte der Theorie des Verfassers zu geben. Ich citire lediglich einige Sätse des 16. Kapitels: „Der Stern durchlebt — sein Dasein nicht in einer, sondern in vier Gestaltungen; er ist mithin nicht ewig blos Mond, oder Planet, oder Fixstern, oder Komet, sondern wandelt sich allmählich aus der einen Bedeutung in die andere um. Das System des Kopernikus bleibt hiernach zu vervollständigen und zu erweitern." „In der ersten Periode wandelt sich die Substanz eines Himmelskörpers allmählich in Mineral um. In der zweiten Periode entstehen und entwickeln sich aus dem Mineral heraus, wodurch dieses selbst weiter umgebildet wird, die andern Produkte des Himmelskörpers, als: Pflanze, Thier und Mensch. In der dritten Periode be-

ginnt er, sich in einen atmosphärischen Zustand zu versetzen und es entwickelt sich hierbei seine höchste Leuchtkraftbefähigung. In der vierten Periode vollendet er seine Atmosphärisirung und geht schliesslich in dieser Form seinem diesseitigen Ende entgegen. „Der Himmelskörper muss — um sich ganz ausgebildet zu zeigen, 131072 Achsenwendungen machen." „Die Polneigung ist nichts Anderes als ein Pendelschwung des Sterns." „In der Atmosphäre spricht sich das im Himmelskörper vorhandene Selbstvermögen aus." „Die Atmosphäre ist das Zukunftsbild des Sterns". „Die vollkommenen Gestirne sind die der Sonne entfernter stehenden." „Die Einheit des Prinzips erlaubt es, Alles im Sein in Parallele zu stellen, und ist diese Art der Erkenntniss des Einen durch das Andere keineswegs geringschätzig zu behandeln." „Dass nun hierbei etwas Phantasie mit in Anspruch genommen werden muss, ist nicht zu vermeiden." „Der Gegensatz spricht sich auch darin aus, dass aus Nichts etwas, und aus diesem Etwas wieder ein Nichts wird." In der Schlussperiode — opfert sich der Himmelskörper unmittelbar." „Dass die Sternschnuppe im Zusammenhange hiermit (nämlich dem Schlussstadium des ganzen Verlaufes und der Selbstopferung) steht, dürfte ausser Frage sein."

Am Schlusse endlich erklärt Schultzky, dass er davon befriedigt sein würde, wenn seine Schrift den alten Spruch zum rechten Verständniss hebe: „In den Sternen steht das Schicksal der Menschheit geschrieben."

Das also sind die Hauptgedanken Schultzky's, und wir müssen sie als ernst gemeint ansehen. Herr Schultzky geht sogar soweit, wiederholt zu behaupten, dass wer consequent denken könne, ihnen kaum widersprechen könne. Man ist also zu einer Antwort gezwungen. Sie kann nicht lang sein und darf nur die Grundlagen des Systems berühren. Ein Buch, wie das Schultzky's, ist für den Philosophen, der die Philosophie nur als eine Erweiterung und Zusammenfassung aller Einzelforschung ansieht, ganz werthlos. Die grösste geistige Heldenthat Kants in dem vorkritischen Stadium seiner Philosophie war ohne Zweifel der Nachweis, dass das Dasein nicht aus Begriffen abzuleiten ist, dass man durch das Prä-

dicat der Existenz den Inhalt eines Begriffes nicht vermehren könne, dass man einem Begriff Realität zuschreiben könne nur sofern er in der Erfahrung gegeben sei. „Das Dasein ist gar kein Prädicat oder Determination von irgend einem Dinge.“ Dass Kant dieser Ueberzeugung auch in der kritischen Epoche treu geblieben ist, beweist sein zweites Postulat des empirischen Denkens, beweist seine Kritik des ontologischen Beweises, und man kann wohl zweifelhaft sein, ob nicht in dem Nachweise, dass die Existenz der Dinge ausserhalb aller Vernunftschlüsse liege und, ebenso wie die Materie der Erfahrung, nur auf empirischem Wege erfahrbar sei, ein Resultat von grösserer Wichtigkeit vorliege, als in dem Nachweis, dass ein Theil der Erkenntnisselemente nicht aus der Erfahrung, sondern aus der Vernunft als ihrer Quelle abzuleiten ist. Mit der idealistischen Behauptung, dass Prinzip und Existenz identisch seien, dass das Logischrichtige auch das Reelle sei, ist allen Begriffsspielereien und Träumereien Thor und Thür geöffnet, der Werth der Vernunft überschätzt, der Antheil der Sinne an unserer Erkenntniss missachtet und eine falsche Methode der Forschung eingeführt. Keinem Idealisten gelingt es, so sehr er von der Realität seiner Erdichtungen überzeugt ist, so oft er auch gebieterisch verlangt, dass es so sein müsse und nicht anders sein könne, dass die Consequenz des Denkens dies oder jenes verlange, sein zuversichtliches Vertrauen auf eine einzige andere Person zu übertragen und den Nachweis, warum denn das Vernünftige auch existire, bleibt uns die idealistische Theorie durchweg schuldig. Wer wird sich durch das Sophisma fangen lassen, dass es unvernünftig sei, dass das Vernünftige nicht sei, oder unmöglich, dass das Mögliche nicht sei? — Keineswegs besitzen wir im Gebiete unserer Erwägungen nur als einzige Autorität die Vernunft, logische Wahrheit ist noch lange keine Realität, und das empirische Wissen ist lange nicht so dürftig, als Schultzky meint. Ich überschätze den Werth der Empirie keineswegs, aber Eins eben hat alles empirische Wissen vor dem Vernunftsystem voraus, den Zusammenhang mit der Realität, die Gültigkeit, welche reine Vernunftschlüsse sich aus sich heraus niemals zu geben im Stande sind. Was

für eine grenzenlose Unklarheit über die Fundamente alles Erkennens liegt in dem blinden Vertrauen auf die Autorität der leeren Vernunft, was für eine anspruchsvolle Ueberhebung in dem Wahn, mit blossen Vernunftreflexionen der Wissenschaft zu nützen, was für eine Verwirrtheit in der Annahme, dass man durch Bilder und Figuren über abstracte Begriffe entscheiden und Alles durch Alles erklären könne. Wer dergleichen vages Spiel zu schätzen weiss, möge Schultzky's Reflexionen folgen, wer an strengere Methode gewöhnt ist, wird sich schliesslich doch wohl nur mit Unwillen abwenden können.

Schultzky spricht sich im fünften Kapitel über das Verhältniss der Theorie zur Wirklichkeit aus. Aber wie macht er dies? Wer würde nicht seiner Behauptung, dass eine wahre Theorie auch ein treuer Spiegel der Wirklichkeit sein müsse, voll beistimmen. Aber Schultzky kann das gar nicht im Ernst meinen. Denn sofort folgt die Behauptung nach, dass der Versuch, seine Theorie als der Wirklichkeit entsprechend nachzuweisen, nur ungenügend gelinge. Natürlich liegt die Schuld nicht an der Theorie, sondern an allem anderen Denkbaren. Da ist der erste Grund einer Discrepanz, die Unfähigkeit des menschlichen Blicks, sich in dem Chaos der Thatsachen zurecht zu finden; genau entspricht seiner Theorie nur das Universum — und dieses zu erfassen, sind wir nicht fähig. Aber woher kennt denn Schultzky die Gesetze des Universums, wenn wir dieses zu erfassen unfähig sind? Doch nur aus seinem Prinzip! Wollte er aber die Uebereinstimmung des Bildungsganges des Universums mit seiner Theorie nachweisen, so musste er ersteren von letzterer trennen und ersteren allein befragen, und nun können wir das Universum nicht erfassen, und doch wird die Uebereinstimmung desselben mit der Theorie behauptet! Ueber solche Widersprüche hilft der Idealismus fort.

Schultzky findet weiter, dass alle Existenzen ausser dem Universum gewissen äussern oder fremden, störenden Einflüssen unterliegen; daher könne es in ihnen nie so regelrecht oder der Theorie gemäss hergehen. Er findet, dass in den menschlichen Zuständen noch solche Zerfahrenheit vorliege,

dass der Zug der Zusammengehörigkeit nicht offenbar werde, dass in der Entwicklung eines einzelnen Volkes vielartige Störungen von aussen stattfänden, so dass die principielle Regelmässigkeit in der Entwicklung dadurch beeinträchtigt werde; er findet endlich, dass wir noch in der ersten Periode der Entwicklung stehen, und dass die Winzigkeit unseres Bildungsstandes Ursache genug sei, dass die Theorie in der Wirklichkeit nicht klar zu erkennen sei. — Aber wenn wir nun fragen, wie denn, wenn Prinzip und Existenz Identitäten sind, Störungen überhaupt eintreten können, und wie bei der Einheit des Prinzips auch nur der Schein des Widerspruchs gegen die Theorie entstehen könne, wenn wir einwerfen, dass Perturbationen in Wahrheit gar nicht stattfinden können, sondern ein Nothbehelf der Rechnung sind, wenn wir uns weiter erkundigen, woher denn Schultzky von der Richtigkeit seiner Theorie Kenntniss habe, da er doch behauptet, dass unser jetziger Bildungszustand eben eine solche Erkenntniss ausschliesse, dass die Zeit der Philosophie noch nicht gekommen sei, so suchen wir vergeblich in seinem Werke nach der Lösung aller dieser logischen und psychologischen Räthsel. Schultzky hat in der That den Beweis, dass seine Theorie mit der Wirklichkeit übereinstimme, nicht gegeben, im Gegentheil, er hat bewiesen, dass seine Theorie der Wirklichkeit widerspricht. So muss es aber immer wieder allen Theorien ergehen, die nicht von der Beobachtung des Einzelnen ausgehen, die nicht aus den Thatsachen berausgewonnen sind: *Ὡς ἀπόλοιτο καὶ ἄλλος ὅ τις τοιαῦτά γε ῥέζοι!*

Wir könnten unsre Kritik hierauf beschränken; denn für uns ist der Werth des Schultzky'schen Werkes damit festgestellt. Der Verfasser aber behauptet wiederholt, dass er sein System auf eine unumstösslich feststehende, logische Wahrheit stütze. Diese Behauptung reizt besonders zum Widerspruche. Der Verfasser ist, wie sich zeigt, über die Begriffe, die er zum Fundamente seines Systems macht, durchaus nicht im Klaren.

Es ist richtig, dass der Begriff eines Gegenstandes nicht klar gedacht werden kann, ohne dass derselbe zugleich von seinem Gegentheile unterschieden werde. Es ist also richtig,

dass in der Natur des Denkens die Gegenüberstellung in Gegensätzen liege. Aber was ist das für eine Art des Gegensatzes? Die Logik kennt doch einen zweifachen Gegensatz, den conträren und den contradictorischen. Offenbar verlangt die Begriffsbestimmung und Begriffsbildung die Gegenüberstellung in contradictorischen Gegensätzen, wobei allein die Entstehung zweier Theile garantirt ist, während zwischen zwei conträren Gegensätzen sehr wohl ein drittes Mittleres besteht. Dass es verschiedene Arten des Gegensatzes gibt, und welche Art er meine, sagt Schultzky in seiner Schrift nicht, vielmehr redet er von dem Begriff des Gegensatzes stets, als ob es sich um einen sich gleichbleibenden, fest bestimmten Begriff handele, und dass er gleich zu Anfang, eben bei seiner Grundlegung den conträren und contradictorischen Gegensatz zusammenwirft, zeigt der Beweis, den er S. 15 gibt. Die Nothwendigkeit der Zweitheiligkeit leitet er aus der gegenseitigen Bedingtheit von Zeit und Raum ab. Zeit und Raum sind aber conträre Gegensätze. Nicht - Zeit ist keineswegs Raum, und Nicht - Raum ebensowenig Zeit. Und was hat Zeit und Raum überhaupt mit der der Dichotomie zu Grunde liegenden paarweisen Unterscheidung der contradictorischen Gegensätze zu thun?

Weiter aber sind in der Behauptung Schultzky's, dass Zeit nicht ohne Raum, und Raum nicht ohne Zeit vorgestellt werden und existiren können, soweit nicht reine Spielerei mit Worten, wie Zeitraum und Spielraum, vorliegt, zwei Fragen, die zu trennen sind, zusammengeworfen. Stelle ich die psychologische Frage, so mag es richtig sein, dass ich zur Vorstellung des Raumes Zeit gebrauche, jede Vorstellung erfordert ja Zeit und es mag auch richtig sein, dass ich eine Zeitdauer nur mit Hülfe des Raumes vorstellen und messen kann. Aber stelle ich die erkenntnisstheoretische oder logische Frage nach dem Begriff von Zeit und Raum, so finde ich, dass beide Begriffe vollständig isolirt werden müssen, und dass beide Begriffe sich keineswegs gegenseitig fordern. Sind Zeit und Raum doch gar nicht Begriffe, die ein contradictorisches Gegentheil erfordern, sondern sind sie doch vielmehr ein Ausdruck für eine Art jener verbindenden Thätig-

keit des Bewusstseins, durch die eben jene Verknüpfung und Entgegenstellung zweier Objektsbegriffe erst möglich ist. Das einzige Gemeinsame bei Raum und Zeit ist der Begriff der zusammenfassenden Verbindung, der Synthesis, von der jedes von ihnen eine besondere Functionsart ist. Die nothwendige und untrennbare Verbindung von Raum und Zeit besteht also wohl in der factischen Vorstellung des Einzelnen, nicht aber logisch oder gar, wie Schultzky annimmt, existentiell. Von einer realen Existenz von Raum und Zeit überhaupt zu reden, halte ich mit Kant und der modernen Naturwissenschaft für einen überwundenen Standpunkt.

Was nun die Ableitung von zwei und weiter vier Theilen eines Ganzen aus dem Prinzip des Gegensatzes betrifft, so wäre sie richtig, wenn der Verfasser vom contradictorischen Gegensatze ausginge; da er von Raum und Zeit ausgeht, ist sie falsch; es läge darin aber auch bestenfalls nichts weiter, als eine zweimalige Anwendung der Dichotomie und die prinzipielle Beschränkung auf vier Theile liesse sich durch nichts rechtfertigen. Aber von einer realen Bedeutung dieser Eintheilung kann man eben nur reden, wenn man dem Logischen von vorne herein idealistisch reale Bedeutung zuschreibt. Die Grundlegung des Systems von Schultzky muss uns demnach sowohl was den prinzipiellen Grundgedanken betrifft, als in allen Einzelheiten irrthümlich und unhaltbar erscheinen. Contradictorischer und conträrer Gegensatz werden verwechselt, Raum und Zeit werden zwangsweise begrifflich und realiter verkettet und logisches Prinzip und Realität verwechselt, dazu der Zahl vier eine prinzipielle Wichtigkeit zugeschrieben, die sie nimmermehr hat, und die an den spätgriechischen Zahlenaberglauben erinnert. Wie unbrauchbar das Prinzip des Gegensatzes für reale Erkenntniss ist, das hat Kant auf's Klarste in dem Versuche, die negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen, gezeigt. Reale Oppugnanz ist eben etwas Anderes als logische Opposition, und aus logischer Entgegensetzung oder Identität kann über reale Aufhebung oder Setzung keine Einsicht gewonnen werden.

Was den Versuch Schultzky's betrifft, einen Calcül der Bildung zu begründen, so sei zum Schluss noch die eine Be-

merkung gestattet, dass um die Wirkung einer Kraft zu berechnen, nicht blosse Zahlen ausreichen, sondern dass die Wirkung in irgend einer Weise messbar sein muss. Dass Schultzky persönlich davon überzeugt ist, einen Massstab für die Wirkung geistiger Kräfte oder Ideen zu besitzen, müssen wir wohl glauben; wenn er denselben nur auch einem Andern mittheilen könnte!

So müssen wir denn unser Gesammturtheil über das System Schultzky's dahin zusammenfassen, dass wir persönlich uns mit demselben nicht befreunden können. — Wir bedauern lebhaft, dass sich der Verfasser durch seine Lust an geistiger Systematisirung seine besten Einsichten verdorben und den Werth seiner nicht ganz uninteressanten Ideen über Religion, Kunst, Politik etc. selbst beeinträchtigt hat. Eine in der neueren Philosophie sich in den verschiedensten Formen wiederholende Krankheit ist unseres Erachtens die Verwendung mathematischer Formeln und Gebräuche, da wo sie nichtig und unanwendbar sind. Vielleicht findet Schultzky den congenialen Denker, der im Stande, ihn besser zu verstehen und höher zu schätzen, bewundernd ausruft: „Der Geist ist nicht zu fassen wie ein anderer. Wie er sein Schicksal an die Sterne knüpft, so gleicht er ihnen auch in wunderbarer, geheimer, ewig unbegriffener Bahn."

Mit ganz anderm Massstabe ist die Schrift Schmitz-Dumonts zu messen. Der Verfasser beschränkt sich auf die mechanischen Naturkräfte und ihren Zusammenhang, ohne die ideellen Kräfte, die davon gänzlich verschieden sind, mit denselben zu vermengen; er wendet den induktiven Forschungsgang an, er sucht die Arbeit da aufzunehmen und fortzusetzen, wo die Physik sie aus der Hand gibt, er kennt und schätzt den Werth der Empirie, er hält sich frei von idealistischen Uebertreibungen, er ist nur der kantischen Grundüberzeugung, dass beim Erkenntnissprocess die zusammenfassenden Formen und Gesetze aus dem menschlichen Geiste, der Einheit des Bewusstseins abzuleiten sind, und dass die zunächst frappante, häufige Uebereinstimmung gewisser hypothetischer und principieller Deductionen mit den empirisch gewonnenen Gesetzen und beobachteten Thatsachen eben

dadurch verständlich werde, dass der Geist beim Erkennen seine Formen und Gesetze anwendet und mit der realen Welt verbindet. — Ueber den im ersten Theile versuchten Nachweis, dass die Naturkräfte sich sämmtlich auf eine abstossend nach dem umgekehrten Quadrate der Entfernung wirkende Kraft zurückführen lassen, mögen die Physiker entscheiden. Die Zurückweisung der Hypothese einer allgemeinen anziehend wirkenden Kraft scheint mir zu kurz, um zu überzeugen. Erst in neuerer Zeit ist von Gilles der Versuch gemacht, alle mechanischen Naturerscheinungen aus der Newtonschen Gravitationskraft abzuleiten. Dass aber die Aufgabe, einem Zusammenhang zwischen den einzeln empirisch und hypothetisch angenommenen Naturkräften nachzuforschen, eine verwerfliche sei, könnte nur der sich eigensinnig beschränkende Empiriker behaupten.

Den Versuch, die actio in distans durch die Wirkung durch Stoss zu ersetzen, verwirft Schmitz-Dumont; beide Annahmen haben gleichviel Unbegreifliches. Die Stosstheorie kann nur unter der Annahme elastischer Atome mit dem Princip von der Erhaltung der Kraft in Einklang gesetzt werden, und durch die Annahme elastischer Atome wird die Fernwirkung wieder eingeführt. Er versucht es vielmehr durch Berichtigung der grundlegenden erkenntnisstheoretischen Begriffe in einem zweiten Theile seiner Schrift den logischen Nachweis der Einheit der Naturkräfte zu führen und die letzten Bedingungen der Naturerklärungen aufzudecken. Ich kann diesem Theile der Schrift Schmitz-Dumonts, in seinen Hauptsachen, vollkommen beistimmen. Mir scheint er durchweg mit Kants Nachweis der Grundlagen aller Erfahrung in sachlicher Uebereinstimmung zu stehen, ohne etwa die Irrthümer und Spitzfindigkeiten der Kategorienlehre mit diesem gemein zu haben. Wenn Erklären Zurückführen des Unbekannten auf absolut Bekanntes bedeutet, so muss jede Erklärung auf die letzten empirischen und logischen Elemente der Erkenntniss, auf die Empfindungsbegriffe und die aus der logischen Synthese stammenden Formbegriffe zurückführen. Ein Ding ist erklärt, sobald gezeigt ist, welche Empfindungen es erregt, und in welcher Form diese Empfindungsele-

mente combiniert werden müssen. Beobachten wir die Natur, so werden wir uns verschiedener Empfindungen bewusst und verbinden diese nach logischer Synthese. In der Natur finden aber Veränderungen statt und zur physikalischen Naturerklärung gehört daher der Nachweis des Zusammenhanges der Erscheinungen innerhalb der zeitlich verlaufenden Veränderungen und hierzu ist ein logisch-synthetischer Begriff erforderlich. Die physikalische Naturerklärung setzt daher den Begriff eines funktionalen Zusammenhanges oder einer Abhängigkeit nach dem Kausalitätsgesetze voraus. Die Veränderungen müssen als Wirkungen konstanter Ursachen betrachtet werden. Ohne Voraussetzung dieses funktionalen Zusammenhanges ist eine physikalische Erklärung der Natur unmöglich; hierin liegt das a priori, oder die von aller Erfahrung unabhängige Geltung dieses logischen Gesetzes. — Man sieht, die Rechtfertigung ist die Kants, der die Begriffe und Gesetze a priori aus dem Princip der objectiven Möglichkeit aller Erfahrung ableitet. — Nun zeigt die genauere Beobachtung, dass in der Natur constante Objecte kaum nachzuweisen sind, und da diese constanten Dinge empirisch nicht nachweisbar sind, müssen sie ideell als Bedingung der Erkenntniss gesetzt werden. In dieser Setzung liegt nicht eine Construction der Natur, sondern nur die Aufstellung der nothwendigen und unentbehrlichen Voraussetzungen für die Beobachtung und Erklärung der Natur. Wir stellen die Bedingungen auf, denen wir nachzukommen haben, um eine physikalische Ableitung möglich zu machen. Irren wir damit, so irrt unsere gesammte Erkenntniss; ihre innere Consequenz bleibt aber trotzdem erhalten. Die Physik hat nicht von ausgedehnten, in sich wiederspruchsvollen und der Erklärung bedürftigen Atomen, sondern von ideell gesetzten Punktelementen auszugehen, die nur die Ausgangspunkte für die mathematische Betrachtung sind. — So weit kann ich mir die Beweisführung Schmitz-Dumonts vollkommen aneignen. Wenn derselbe aber weiter behauptet und zu beweisen versucht, dass eine kausale Verbindung der absolut einfachen Elemente, in die wir die Welt auflösen, nur durch eine einzige mathematische Funktion möglich sei, nämlich durch die derivirte

Funktion von $\frac{1}{r}$, wo die Variable r das Symbol der veränderlichen Distanz zweier Elemente ist, also durch $-\frac{1}{r^2}$, so bin ich ausser Stande, auch hierin dem Verfasser beizustimmen. Wenn der Verfasser die Verhältnisse der Entfernungen zweier Elemente in verschiedenen Zeiten als Maass der Veränderung des Systems annimmt, so ist doch einzuwerfen, dass dies nicht die einzige Bestimmungsweise sei, die denkbar ist. Ebenso gut könnte die Differenz der Entfernungen gewählt werden! Die Ausdeutung aber ferner des negativen Vorzeichens in der Formel $\varphi - \frac{1}{r^2}$ als Abstossung scheint mir unbegründet. Wenn im Quotienten $\frac{1}{r}$ die Veränderung nur als absoluter Wert zum Ausdruck kommt, so kommt weder ihm das positive Vorzeichen zu, welches stets den Sinn der Addition hat, noch kann das negative Vorzeichen in der derivirten Funktion $-\frac{1}{r^2}$, im Gegensatz zu einem Näherrücken der Punkte, eine Entfernung derselben bedeuten. Es ist eben falsch, die absolute Zahl durch eine positive in jedem Fall zu ersetzen. In der Hinzufügung des Vorzeichens liegt der Zusatz des Gedankens der Addition: Aus dem Verhältnis $\frac{1}{r}$ kann nur der Zahlenwerth der Funktion und nicht die Wirkungsart der Kräfte abgeleitet werden; $\frac{1}{r}$ ist nichts weiter als ein Zahlbegriff und zwar ein absoluter Zahlenwerth, die Operationen, durch die $-\frac{1}{r^2}$ derivirt wird, sind rein arithmetische. Die Beziehung des Minuszeichens auf eine bestimmte räumliche Richtung ist durch nichts zu rechtfertigen. Das Minuszeichen bedeutet nichts weiter als die Aufgabe zu subtrahiren. Deutet man es anders, so legt man ein wo anders, aus der Anschauung oder Erfahrung oder durch eine andere Begriffsbildung gewonnenes Resultat in dasselbe hinein; nur wenn von vorne herein bei der Distanz von a und b eine

Richtung zu Grunde gelegt und also die Verlängerung der Distanz von einem bestimmten Punkte aus nach der einen Richtung als Addition einer Strecke, nach der andern als Subtraktion, angewandt auf Raumgrössen, erklärt wäre, könnte das Minuszeichen in der derivirten Funktion $-\frac{1}{r^2}$ im Sinne einer bestimmten Richtung ausgedeutet werden. Eine Ableitung des Geometrischen aus Arithmetischem scheint mir unmöglich und nur wenn man von vorne herein geometrische Grössen durch arithmetische Operationen verbunden hat, also aus dem Gebiete der Zahlen herausgetreten ist, kann das Resultat geometrisch sein. Hier fliesst das was am Resultate geometrisch ist, nur aus den geometrischen Voraussetzungen und die arithmetischen Operationen liefern nur eine neue abstracte Form der Zusammenfassung des Räumlichen.

In einem dritten Theile erörtert der Verfasser die Gesetze der zeitlich-räumlichen Ordnung, um aus diesen heraus den Parallelismus zwischen Natur und Geist näher zu begründen. Was das einzelne darin abgesehen von dem mir völlig richtig erscheinenden Grundgedanken betrifft, so kann ich ihm nur zum Theile beistimmen. Schmitz-Dumont leitet die räumliche Ordnung aus der zeitlichen ab: „Eine jede Wahrnehmung von Ausdehnung entsteht nur dadurch in uns, dass wir nacheinander verschiedene Empfindungen haben, von denen jede eine gewisse Dauer hat." Das ist völlig richtig, aber für eine erkenntnistheoretische Behandlung des Raumes ebenso unbrauchbar. Schmitz-Dumont geht damit von der psychologischen Frage aus. Die erkenntnisstheoretische Frage ist aber nicht, wie kommen wir zu einer Vorstellung, sondern welches sind die Bestandtheile einer Vorstellung? Für die Beantwortung dieser letzteren Frage ist es gänzlich gleichgültig, auf welchem Wege das Bewusstsein sich dieselben allmählich erwirbt. Die Verwechselung der psychologischen und logischen Frage ist das, was den Streit über die Raum- und Zeitformen immer wieder hervorruft. Nach meiner Ueberzeugung ist im Begriff der räumlichen Ausdehnung die Zeit in keiner Weise als Bestandtheil anzutreffen, ebensowenig wie

der Raum in der Zeit. Beide sind besondere Arten anschaulicher Synthesen, im Gegensatz zu der rein begrifflichen und daher allgemeinen Synthese im Zahlen- und Causalitätsbegriff. Recht sehr zu bedauern ist, dass in Wundt's vorzüglicher Logik ebenfalls durch die Hineinziehung psychologischer Fragen in die Logik viele Erörterungen gestört werden. Da unsere Vorstellungen für uns alle zeitlich verlaufen, ist selbstverständlich, dass in ihnen, so wie man sie auf dem Wege ihres Werdens und Vergehens beobachtet, Zeit angetroffen wird, aber dadurch wird keineswegs die Frage entschieden, ob, wenn wir inhaltlich prüfen und zerlegen, die Zeit als Bestandtheil in ihnen zu finden ist. Wir brauchen Zeit um vorzustellen, aber die Vorstellung selbst enthält keineswegs immer die Zeitvorstellung als Inhalt. Die Zeit liegt in jeder Vorstellung, also auch der räumlichen, sobald wir unter der Vorstellung den Verlauf des Vorstellens im Subjecte betrachten, nicht, sobald wir unter ihr die objective Vorstellung verstehen. Die Logik und Erkenntnisstheorie hat es aber nur mit der Vorstellung als Object, mit der aus dem Bewusstsein herausgetretenen, übertragbaren, die Verständigung untereinander bewerkstelligenden, durch Worte fixirbaren Vorstellung zu thun. Die Verwechslung der logischen und psychologischen Frage ist ein grosses Unglück für die moderne Philosophie. Die Logik muss nicht als Wissenschaft von den Normalgesetzen des Denkens, sondern als Lehre von den Vorstellungen als Objecten definirt werden. Mit dem Denken hat sie es überhaupt nicht zu thun, nur mit dem Gedachten. Sie steht hier in engster Parallele zur Mathematik, bei der die Frage stets die nach dem Inhalte des synthetischen durch Verbindung entstandenen Objectes, nie die nach der Art, wie wir zur Erwerbung dieser Vorstellung kommen, ist. Nach meinem Urtheil also ist die Hineinziehung der Psychologie in die Raum- und Zeittheorie, da wo es sich um Feststellung der Bestandtheile dieser Vorstellungen handelt, ein Irrthum, der stets zu falchen Resultaten Veranlassung gibt. — Raum ist etwas anders als Zeit und auch Zeit ist keine Empfindung, sondern eine Verbindungsform der Empfindungen. Ich bestreite die Berechtigung der psychologischen Frage keineswegs,

sie ist ebenso berechtigt wie die logische, ich weise nur den Uebergriff der Psychologie, der bei Anhängern des Empirismus sehr gewöhnlich ist, entschieden zurück.

Ebenso fehlerhaft scheint mir die Definition der Arithmetik als einer Wissenschaft, „welche alle Gebilde apriorisch construirt, die aus einer Vielheit von nacheinander gesetzten Elementen überhaupt zu bilden möglich ist." Auch hier ist die Zeit in den Zahlbegriff fälschlich hineingezogen, auch hier sind die beiden zu scheidenden Fragen verwechselt. Zählen lernen kann man nur, indem man zur Einheit eine Einheit hinzufügt, dann hiermit eine dritte verbindet u. s. w. Aber die Zahl als mathematisches Gebilde enthält nur den Begriff der Vielheit und Einheit der Zusammenfassung. Sie ist nur eine, die allgemeinste, synthetische Verbindungsform und über allen besondern Zahlen stehen die allgemeinen, in denen ein Nacheinander selbst der Psychologe nicht entdecken kann. Sie enthalten nur den Begriff einer Verbindung und bilden selbst psychologisch das Momentane innerhalb des zeitlich ausgedehnten, zusammengesetzten Objectes, dessen Bestandtheile, sobald sie angewandt werden, verknüpft werden. Ich halte es für völlig unmöglich, die geometrischen Figuren aus der Arithmetik zu entwickeln und bin der Ansicht, dass die räumliche Vorstellung wohl die Anwendung der Arithmetik zulässt — alles lässt dieselbe zu — aber die Raumvorstellung selbst aus der Zahl nicht entsteht und von ihr, wie von der Zeitvorstellung begrifflich verschieden ist. Ich verzichte hiernach darauf, in das Detail des dritten Theiles einzutreten. Ich setze den Betrachtungen Schmitz-Dumonts den Gedanken principiell entgegen, dass arithmetische Bestimmung sich wohl mit geometrischer verbinden muss und in der Mathematik völlig durchdringt, dass aber die besondere Deutung des Arithmetischen nie aus dem Zahlbegriffe oder den Zahloperationen selbst, sondern aus den Objecten, auf die die Arithmetik angewendet ist, selbst herrührt.

Trotz dieser Meinungsdifferenzen bin ich mit dem Verfasser völlig der Meinung, dass die Correspondenz intellectueller Regeln und empirisch beobachteter Gesetze keine zufällige und beschränkte, sondern eine nothwendige und allgemeine

ist. Nur ist der Intellect selbst, trotz aller Einheit, etwas Zusammengesetztes. Sehr richtig sagt der Verfasser, dass der Begriff einer Urkraft ein Beziehungsbegriff sei, dass in demselben eine intellectuelle Thätigkeit zum Ausdruck komme, dass die Materie nichts weiter als die Forderung einer bestimmten Zusammenfassung sei, Behauptungen, die keineswegs die Annahme einer realen Welt unmöglich machen; der Verfasser hat ein Recht, in der Beschränkung des Sinnes, in der er den Satz aufstellt, zu sagen, dass der Geist es sei, der sich den Körper schafft. Es ist dies ziemlich dasselbe, was Kant in den Worten sagt: „Der Verstand schöpft seine Gesetze nicht aus der Natur, sondern schreibt sie dieser vor."

Eine Philosophie der Geschichte, so urtheilen wir am Schlusse, ist wohl für jetzt noch eine völlig unmögliche Sache, eine Naturphilosophie hat gewiss mehr Aussicht auf Verwirklichung, ohne bereits über sehr grosse Schwierigkeiten hinweg zu sein, wird aber nur in dem Maasse fortschreiten, als die Einzelforschung fortschreitet, und der Philosoph, die naturwissenschaftliche Methode anwendend, die Arbeit des Naturforschers lediglich fortsetzt. Liest man etwa mit den Werken Schultzky's und Schmitz-Dumonts zusammen einige Seiten eines Ranke, V. Hehn, oder Darwin, so wird man sich bald überzeugen, dass wirkliche Wissenschaft eine Philosophie und Methode wie die Schultzky's absolut ausschliesst, eine Forschungsweise wie sie Schmitz-Dumont angewendet hat, dagegen zur Ergänzung wohl zulässt, jedenfalls aber die von dem letzteren gestellten Aufgaben als Ziele der Forschung stets festhalten muss.

Berlin. C. Th. Michaëlis.

Die Grundprobleme der Logik. Von Dr. *Jul. Bergmann*, o. Prof. d. Philosophie a. d. Universität zu Marburg. Berlin 1882. E. S. Mittler u. Sohn. (VIII u. 196 S.) 8°.

Den Publicationen B.'s ist Referent von jeher mit besonderem Interesse gefolgt. Des Verfassers Bemühen, bei seinen erkenntnisstheoretischen Arbeiten in engem Zusammen-

hange mit der Geschichte der Philosophie zu bleiben und dennoch selbstständig auf eigenem Wege voran zu schreiten; sein fortgesetztes Bestreben, das Centrum modernen Philosophirens, nämlich das Selbstbewusstsein, in helleres Licht zu setzen und mit ihm eine, über phänomenalistische Metaphysik hinausliegende monadologische Weltanschauung zu verbinden; die Hingabe des Autors an seine schwierige Forschung und dann wieder seine unermüdete Bereitwilligkeit, Versehenes besser zu machen und den Bau von vornen zu beginnen: das schon musste die Aufmerksamkeit aller erregen und fesseln, welche aus eigenen Versuchen die Grösse der Anstrengungen und der Hindernisse bei Behandlung der betreffenden Probleme zu würdigen wissen. Vier Jahre sind es nun, dass der V. mit dem ersten Bande der „Allgemeinen Logik" hervorgetreten ist: seitdem wird sein schon anderweitig bekannter Name neben dem der ausgezeichneten neueren Bearbeiter dieser Disciplin vernommen. Aber schon in der Schrift „Sein und Erkennen" (1880) hat er Modificationen und Ergänzungen gebracht, und jetzt bekennt er, dass jenes Werk ihm zu mangelhaft geschienen, als dass er sich zur Fortsetzung hätte entschliessen können; er bietet dafür die vorliegenden „Grundprobleme der Logik".

Die erste Abtheilung bezieht sich auf die Urtheilsformen und hierbei auf die Vorstellungen, welche als Elemente in die Urtheile eintreten. Die Erwägung sodann, ob es eine formale Wahrheit gibt, wird zum Anlass, die Bedeutung der materialen Wahrheit hervorzuheben: es beschäftigt sich damit die zweite Abtheilung; in ihrer Untersuchung der Möglichkeit einer Erkenntniss bildet sie wohl das wichtigste Capitel des ganzen Buches. Die Frage aber nach Erweiterung der Erkenntniss führt in einem dritten Hauptabschnitte zur Lehre vom Schliessen. In einer vierten Abtheilung endlich wird kurz das noch besprochen, was Andere unter dem Titel Methodenlehre von der Elementarlehre der Logik zu unterscheiden und zusammenzufassen pflegen. In solcher Ordnung wird hier die Logik vorgeführt und mit ihr die Erkenntnisstheorie verwebt. Zwar könnte nach des V.'s eigener Bemerkung die Grundlage der Lehre von den Schlüssen

auch der ersten Abtheilung überwiesen werden, und wir unsererseits sind der Meinung, dass er dies um so mehr hätte thun sollen, als ihm die Schlüsse für Urtheile gelten: ja vom Gesichtspunkt des Urtheils aus hätte auch die Definition sammt dem Beweis dorthin gezogen werden müssen. Doch verstehen wir, dass bei einer regressiven Richtung der Forschung nicht allzuviel Gewicht auf die hiebei immer nur als etwas Vorläufiges zu betrachtende Eintheilung zu legen ist.

Deshalb wollen wir auch nicht urgiren, dass uns eine Gliederung der Urtheilsweisen, wo als allgemeine Form und demnach als totum dividendum Bejahung und Verneinung den Ausgang bilden soll, aber immer wieder als Untereintheilung auftaucht, weder mit den Anforderungen einer Division noch mit dem Ideal einer genetischen Darlegung im Einklang zu stehen scheint. Solchem Versuche gegenüber sei nur betont, dass die Urtheilsformen schlechterdings als immanente Unterschiede des urtheilenden Denkens selbst betrachtet werden müssen, diese immanenten Unterschiede aber unmöglich hervortreten wenn nicht in Wechselwirkung des urtheilenden Denkens mit dem übrigen Denken, daher auch nicht sämmtlich und in ihrer Eigenthümlichkeit erkannt werden können, es sei denn, dass das urtheilende Denken richtig vom übrigen Denken unterschieden und demgemäss das ganze Denken seinen Hauptformen nach, von denen eine das urtheilende Denken ist, erfasst werde: in letzterer Hinsicht vermissen wir namentlich die specificirende Unterscheidung des Wahrnehmens gegenüber dem Vorstellen, sowie die Anerkennung desjenigen Denkens, welches sich in den Kategorien als in den innersten Denkakten producirt. Wenn dann der V. das Urtheil definirt als „Entscheidung über die Geltung der Setzung eines Bewusstseinsinhaltes als eines Existirenden", so ist einzuwerfen, dass nur eine gewisse Klasse von Urtheilsakten sich auf die Existenz des Gegenstandes bezieht; und wenn er weiterhin, die Bezugnahme auf die Existenz fallen lassend, als den gemeinsamen Character aller Urtheile die „Entscheidung" aufstellt, so ist auch hiergegen zu bemerken, dass nur eine einzelne Gruppe von Urtheilen den exclusiven Character der Entscheidung hervorkehrt, während andere

Urtheile, z. B. das problematische, von dem nun einmal die Logiker nicht loskommen, oder das causale Urtheil mit seiner Folgerung, oder der Syllogismus, dessen Kraft der Mittelbegriff ist, aus der „Entscheidung" sich nimmer verstehen lassen. So ergeben sich für uns gegenüber der Denklehre des V.'s von vorne herein durchgreifende Differenzen.

Aber auch von seiner Erkenntnisslehre trennt uns manche fundamentale Verschiedenheit der Ansicht. Nach dem V. hängt „die Möglichkeit aller Erkenntniss ab von der Möglichkeit der richtigen Wahrnehmung", wobei unter Wahrnehmen „ein Vorstellen" verstanden wird, „das sich auf sein Vorgestelltes unmittelbar, ohne Vermittlung durch ein Bild oder Zeichen, bezieht." In dieser Auffassung, sowie in der Zurückführung des Seins auf die Selbstwahrnehmung und in der Erklärung der letzteren als einer „continuirlich dahinfliessenden, anfangs- und endlosen Thätigkeit, welche zwischen je zwei Zeitpunkten vollendet ist", liegt das Wesentliche von B.'s Erkenntnisstheorie. Ihr gegenüber haben wir auf die Thatsache zu verweisen, dass kein Denken, also auch nicht das Wahrnehmen, welches ja der V. als ein Denken betrachtet, ohne Vermittlung eines Bildes oder Zeichens statthat. Es ist ferner im Interesse des Denkprocesses daran zu erinnern, dass von der Wahrnehmung nicht mehr als vom übrigen Denken die Erkenntniss der Wahrheit bedingt wird, und dass das, was wahrgenommen wird, in seiner Ursprünglichkeit und Wahrheit erst durch die weitere Denkarbeit, die ausserdem überflüssig wäre, erkannt wird. Dazu bestreiten wir, dass das Sein, welches wir wohl unterscheiden vom Dasein und von der sog. Copula und von der Wirklichkeit und vom Wesen der Dinge, gleich ist mit Wahrgenommenwerden oder mit Selbstwahrnehmung: wir möchten statt dessen hervorheben, dass das Sein auf dem Verhältniss des Ich gegenüber dem Nichtich und bestimmter gegenüber dem Du, somit auf einer Gegenseitigkeit selbständiger Wesen beruht. Endlich ist auszusprechen, dass die Möglichkeit des Erkennens vorweg abhängt von der Offenbarung eines Anderen, der sich mir zu erkennen gibt: gerade der Mangel des Offenbarungsbegriffs in der Erkenntnisslehre ist ein Grundzug und

nach unserem Dafürhalten ein Grundübel modernen Philosophirens überhaupt, während doch faktisch alles Lehren und Lernen auf Offenbarung zurückgeht.

Im Hintergrunde von des Verfassers Erkenntnisslehre erhebt sich eine monadologische Metaphysik als eine Wissenschaft von den sich selbst wahrnehmenden Wesen und schliesslich von dem Einen sich wahrnehmenden Wesensgrunde. Solche Metaphysik aber, sollte man denken, könnte bei der einseitigen Betonung intellectueller Bethätigung nimmer ausreichen, um die physischen Erscheinungen philosophisch zu erklären und die Weltgeschichte in ihrer Facticität und in ihren Motiven begreifen zu lassen; sie müsste, sollte man meinen, den Unterschied von Geist und Natur verwischen, die Einsicht in den Gegensatz von Gut und Böse verwehren, ihrerseits die Erkenntnisslehre spiritualistisch machen, während sie von einer idealistischen Erkenntnisslehre getragen wird, und die Psychologie in Logik und in Ethik auflösen, soweit überhaupt eine Ethik möglich wäre; sie könnte für einen christlichen Theismus nichts von dem erforderlichen Blick in den Reichthum innergöttlichen Lebens und in das Walten göttlicher Liebe gewähren. Und die Richtigkeit von dergleichen Folgerungen findet sich vom V. selbst bereits theilweise eingeräumt. Trotzdem hat er gelegentlich, am meisten in seinen Vorträgen, Umrisse einer lebensvolleren Weltanschauung angedeutet, (vgl. „Einiges über die Ziele des Schulunterrichts" abgedr. in „Gegenwart" XVI, Nr. 34 u. 35. dann über „Das Ziel der Geschichte" Universitätsschrift 1881, auch über „Materialismus und Monismus" in Frommels' und Pfaff's Sammlung von Vorträgen 1882). Um so mehr wünschen wir anderen, dass es dem Autor vergönnt sein und gefallen möge, seine Metaphysik und deren Consequenzen vollends herauszustellen; wir würden sicher von ihr nicht geringere Anregung und Förderung erfahren, als wir seinen erkenntnisstheoretischen Untersuchungen verdanken.

Erlangen. Rabus.

Eine angebliche Widerlegung der „Blattversetzung" in Kant's Prolegomena.

Im letzten Doppelheft (III, IV) dieser Zeitschrift hat Witte in Bonn die von mir nachgewiesene „Blattversetzung" in Kant's Prolegomena angeblich widerlegt. Er hat diese Widerlegung mit Einleitung, Schluss und verschiedenen nicht zur Sache gehörigen Bemerkungen bereichert. Ich verzichte auf diese Ausstattung. Ich begebe mich sofort in medias res [1]).

I. Mein erster Einwand gegen den traditionellen Text war: Der § 2 in seiner überlieferten Gestalt erfülle seinen in der Ueberschrift ausgesprochenen Zweck nicht. Er soll nämlich diejenige „Erkenntnissart" aufweisen, „welche allein metaphysisch heissen kann". Wie bekannt, ist dies die synthetische Erkenntniss a priori. In § 1 ist aber schon nachgewiesen, dass die metaphysische Erkenntniss lauter Urtheile a priori enthalte: somit muss nun in § 2 gezeigt werden, dass die metaphysische Erkenntniss unter die synthetische Erkenntniss (natürlich a priori) zu subsumiren ist. Ich will einige untergeordnete Missverständnisse Witte's übergehen, ich bemerke nur kurz, dass meine von Witte (S. 7) [2]) als „unerhört" bezeichnete Wendung bei richtigem Wortverstande aus dem eben Gesagten sich vollständig rechtfertigt. Witte sucht nun (S. 4—8) [3]) nachzuweisen, dass jener Zweck im § 2 „vollständig erreicht" sei. Dieser Nachweis geschieht so, dass Witte lauter Dinge in den Text *hinein*legt, welche gar nicht da stehen, auch gar nicht gefolgert werden können, welche vielmehr eben — erst im § 4 stehen, d. h. in demjenigen Abschnitt, der meiner Ansicht nach aus § 2 in § 4 hineingerathen ist, während im § 2 von metaphysischen Urtheilen (ausser in dem recapitulirenden Anfangssätzchen) nichts steht, und der indirecte Hinweis auf dieselben am Anfang von c) eben zeigt, dass von ihnen noch ausdrücklich die Rede sein sollte. Zum Ueberfluss gibt Witte das selbst zu, dass die fraglichen Bestimmungen in § 2 fehlen; und es ge-

1) Im Text citire ich die Seitenzahlen des Separatabdruckes der Witte'schen Abhandlung. Unter dem Text füge ich die Originalpaginirung der Zeitschrift hinzu. 2) Orig. 151. 3) Orig. 148—152.

lingt ihm nur, sie in den Text *hinein*zudeuteln. Factisch aber findet sich das Vermisste aufs schönste — in § 4; z. B.: „Eigentlich metaphysische Urtheile sind insgesammt synthetisch." „So ist der Satz . . . . ein synthetischer und eigenthümlich metaphysischer Satz." „Met. hat es eigentlich mit synthetischen Sätzen a priori zu thun." „Diese machen allein ihren Zweck aus" u. s. w. Vom „Eigenthümlichen" der Metaph. sollte doch (nach § 1) in § 2 die Rede sein! Man hat somit keinen sachlichen triftigen Grund, wenn man sich dagegen sträubt, die Antwort auf die im Titel des § 2 ausgesprochene Frage im § 2 zu vermissen und im § 4 vollständig zu finden.

Um neuem Missverstande vorzubeugen, muss ich hier folgende Zwischenbemerkung machen. Es herrscht bei Kant bezüglich des „Eigenthümlichen" der Metaphysik eine kleine Ungenauigkeit. Nach § 1 (Anf.) will er als das „Eigenthümliche" der Metaphysik das angeben, „was sie mit keiner anderen Wissenschaft gemein hat", was sie somit auch von der ihr am nächsten stehenden Mathematik scheidet. In der Ausführung jedoch tritt die Unterscheidung auch von der Mathematik etwas zurück hinter den (auch die Mathematik betreffenden) Umstand, dass das synthetische Urtheil a priori dasjenige ist, um welches es Kant zu thun ist. Daher habe ich oben mich so ausgedrückt, dass die Aufgabe des § 2 sei, zu zeigen, „dass das metaphysische Urtheil unter das synthetische zu subsumiren sei". Genauer müsste man sagen: „dass diejenige Erkenntniss, welche allein metaphysisch heissen könne, das philosophische synthetische Urtheil a priori sei". Kant macht diesen Unterschied der Metaphysik von der Mathematik schon am Schluss von § 1, sodann umgekehrt den der Mathematik von der Metaphysik im § 4, Abs. 2. Diese Unterscheidung des „Eigenthümlichen" der Metaphysik tritt jedoch zurück hinter diejenige Bestimmung des „Eigenthümlichen", wonach dasselbe einfach im synthetischen Urtheil a priori besteht. Wie sehr jenes zurücktritt, zeigt der Schluss von § 1, wo Kant sich nicht einmal die Mühe nimmt, den ersteren Unterschied zu definiren, sondern auf eine Stelle der Kritik verweist; zeigt ferner der Anfang

von § 2, wo als das „Eigenthümliche" der Quellen der Metaphysik angegeben wird, sie enthalte lauter Urtheile a priori (was sie doch mit der Mathematik theilt); zeigt endlich das Ende des Absatzes 6 des § 4, wo nur nebenbei der Zwischensatz: „und zwar im philosophischen Erkenntnisse" eingeschoben ist. Beide „Eigenthümlichkeiten" laufen ferner offenbar ineinander über am Ende des Abs. 4 von § 4. Es ist somit der Einfachheit halber zulässig und geboten, meine obige Ausdrucksweise beizubehalten. Witte dagegen meint (S. 4, 10, 12—14, 26)[4]), in § 2 sei das „Eigenthümliche", was die Metaphysik mit der Mathematik gemein habe, im § 4 aber dasjenige, wodurch sie von der Mathematik unterschieden werde, behandelt. Allein die obigen Ausführungen beweisen, dass Kant selbst nicht Beides unterscheidet, sondern vielmehr vermischt. (Der Grund hiervon, dass das die Metaphysik von der Mathematik unterscheidende Eigenthümliche bei Kant trotz der Anläufe dazu zurücktritt, scheint mir darin zu liegen, dass die Mathematik ja doch nachher auch in den Kreis der Untersuchung hereingezogen wird aus den bekannten Gründen.) Ferner ist ja das Eigenthümliche der Metaphysik im Unterschied von der Mathematik *auch schon in § 1* (nicht allein erst in § 4) behandelt; endlich beweist die dem § 1 und § 2 gemeinsame Ueberschrift: „Vorerinnerung von dem Eigenthümlichen aller metaphysischen Erkenntniss", dass Witte's Auffassung „grundfalsch" ist. Denn diese Ueberschrift wird ja unmittelbar darauf im Text dahin erläutert, dass es sich um das Eigenthümliche der Metaphysik im Unterschied von aller anderen Erkenntniss a priori, also auch der Mathematik handle. Da nun nach Witte's eigenem Zugeständniss (S. 4)[5]) obige Ueberschrift sich nur auf § 1 und § 2 bezieht, so widerspricht die oben dargelegte Ansicht Witte's nicht nur seinen eigenen Aufstellungen, sowie dem Kantischen Wortlaute, sondern wir haben damit eben den zwingenden Beweis, dass die sämmtlichen Ausführungen von § 4 betreffs des „Eigenthümlichen" der Metaphysik in jedem Falle zu § 2 gehören. Witte's Behaup-

4) Orig. 148, 154, 156—158, 170. 5) Orig. 148.

tungen sind somit in jeder Hinsicht hinfällig und sogar in sich widerspruchsvoll.

Es sei endlich noch bemerkt, dass Witte durch seine Umdeutungen noch herausbringt, metaphysische Erkenntnissart könne sowohl in analytischen als in synthetischen Urtheilen bestehen. (S. 4, 5, 6, 10, 12, 18, 26.)[6] Er hat somit den Ictus der Sache schlechterdings nicht erfasst: das „Eigenthümliche" der Metaphysik — und dies, nur dies nachzuweisen ist Sache des § 2 — ist ja eben, dass sie aus synthetischen Urtheilen (a priori) besteht; bei Urtheilen, wie z. B. „Substanz ist dasjenige, was nur als Subject existirt" ist „zwar der Begriff, aber nicht das analytische Urtheil *eigenthümlich* metaphysisch" (§ 4, vgl. § 5 Anf.). Wozu bedarf es dazu übrigens der Citate! Das ist ja das ABC der Kantischen Philosophie. Was aber die Ursache dieses sonderbaren Irrthums betrifft, so besteht sie geradezu in einem Denkfehler, der unten sub VIII aufgedeckt wird.

II. Ebenso grundlos ist der nächste Einwand von Witte. Ich hatte verlangt, dass, wenn Kant „die synthetischen Urtheile unter Klassen bringen" wolle, die metaphysischen als eine besondere Klasse nicht fehlen dürfen. Witte meint (S. 8, 9)[7], dies Verlangen sei ungerechtfertigt, weil Kant blos die vorhandenen Wissenschaften berücksichtigen dürfe, nicht aber die noch hypothetische Metaphysik. Seltsam! Kant berücksichtigt die „noch nicht vorhandene" (Witte) Metaphysik *doch auch schon in § 1!* Er sagt ja von ihr aus, dass sie apriorische Urtheile enthalten müsse. Und warum sollte von derselben Metaphysik nicht auch ausgesagt werden dürfen, dass sie synthetische Urtheile enthalte? Witte findet dies ja selbst, wie wir eben hörten (vgl. S. 10, 18)[8], (irrthümlicherweise) schon in dem überlieferten Text von § 2 ausgesprochen. Welcher Selbstwiderspruch! Da ja doch Kant eben nach § 1 „das Eigenthümliche aller metaphysischen Erkenntniss" bestimmen will! Die metaphysischen Urtheile müssen somit hier berücksichtigt werden. Zudem, mit welchem Rechte dürfen denn dann in § 4 die metaphysischen

6) Orig. 148, 149, 150, 154, 156, 162, 170. 7) Orig. 152, 153. 8) Orig. 154, 162.

Urtheile als vorhandene betrachtet werden? Endlich, wo sagt Kant, „von vorhandenen apriorischen Urtheilen seien *nur* die rein mathematischen synthetisch?" (S. 18.)[9] Lehrt Kant nicht im Gegentheil, dass es auch in der „reinen Naturwissenschaft" synthetische Urtheile a priori gebe als „unbestrittene Sätze?" Diese Beweise genügen schon, um Witte's Einwände zurückzuschlagen, im Uebrigen möge Witte meine über diesen ausserordentlich schwierigen und sehr complicirten Punkt — ob und inwieweit Kant die Metaphysik (resp. „reine Naturwissenschaft") als vorhanden betrachte oder nicht — in meinem Commentar I, 304 ff., 374 ff., 388 ff. u. ö. gegebenen Nachweise durchlesen.

III. Wenn ferner Witte das Fehlen gerade des *Hauptsächlichen* in § 2 mit dem Auszugscharakter der Prolegomena (S. 9, 10)[10] entschuldigen will, so bürdet er Kant damit die stärkste Beschuldigung auf. Diese Nachlässigkeit glaube ich Kant nicht zutrauen zu dürfen.

Was sodann Witte hier (S. 9, 10)[11], sowie S. 22 über die Unvereinbarkeit der „Blattversetzung" mit dem analytischen Charakter der Prolegomena sagt, beweist eine vollständige Unkenntniss der einschlägigen Verhandlungen. Ich darf verlangen, dass man erst meine, die bisherige Literatur zusammenfassende und die ganze Frage neu behandelnde Darstellung dieses sehr schwierigen Problems (Commentar I, 412 ff.) gründlich erfasst habe, ehe man solche Einwände macht! Ich begnüge mich darauf hinzuweisen, dass (vgl. a. a. O. 415 u. 416) trotz des verschiedenen Charakters der Methode der Problemlösung in Kritik und Prolegomena doch die Einleitung als Problemstellung beidemal im Wesentlichen identisch ist.

IV. Witte sucht sodann (S. 10—18, 23, 26)[12] ausführlich nachzuweisen, dass die von mir aus § 4 hinausgeworfenen Abschnitte 2—6 desselben im Gegentheil für diesen Paragraphen 4 absolut nothwendig seien. Wie geschieht das Unmögliche? Der fragl. Paragraph wirft die allgemeine Frage auf: „Ist

9) Orig. 162. 10) Orig. 153, 154. 11) Orig. 153, 154.
12) Orig. 154—162, 167, 170.

überall Metaphysik möglich?" d. h.: Ist die nun im Vorhergehenden so und so charakterisirte Metaphysik überhaupt — eine mögliche Wissenschaft? Diese Frage hatte man ja bisher niemals kritisch aufgeworfen. Mit dieser Frage habe jener grosse Passus *nichts* zu thun, war meine Behauptung. Um nun jenen Passus doch in den § 4 hereinnehmen zu können, construirt sich Witte folgenden Gedankengang: die Frage nach der Möglichkeit der Metaphysik könne erst dann beantwortet werden, wenn der Zweck der letzteren bestimmt sei. Dies sei nun gerade die Aufgabe des verdächtigen Passus, dem Witte damit eine für den Zusammenhang von § 4 nothwendige logische Function vindiciren will: er soll etwas Neues enthalten, was im Vorhergehenden nicht gegeben ist. „Die Eigenthümlichkeit und die etwaigen Quellen einer postulirten Wissenschaft erscheinen in der That als relativ nebensächliche Momente und Merkmale der »Idee« im Vergleich zu ihrem Zwecke." Also der Zweck der Metaphysik ist jetzt anzugeben: bisher sind „Quellen und Methode" angegeben. Worin besteht also dieser „Zweck", den wir bisher noch nicht kennen gelernt haben? Der „Zweck" der Metaphysik besteht in der — „Erzeugung synthetischer Urtheile a priori in philosophischen Erkenntnissen." Und dieser — „Zweck" soll sich von dem schon gelieferten Nachweis der „Methode" irgendwie unterscheiden? Alles, was Witte darüber sagt (S. 11—15)[13]), steht weder direct noch indirect da. Es ist, um von Witte's Stil Nutzen zu ziehen, „Hyper-Scharfblick", zwischen dem, was das Ergebniss des § 2 nach Witte sein soll, und den Bestimmungen des § 4 noch zu unterscheiden, zumal letztere ja nach Witte selbst doch nur „nähere Specialisirungen" sein sollen: dort, wie hier, ist das „Eigenthümliche" der Metaphysik: das synthetische Urtheil a priori; alles Andere ist Nebensache. Aber auch wenn Kant diesen erdichteten Unterschied zwischen „Methode" und „Zweck" gemacht hätte, hätte er die Besprechung des „Zweckes" doch logisch nicht in den § 4 hinein nehmen, sondern vor ihm abmachen müssen, d. h. also eben

13) Orig. 155—159.

da § 3 nur Anmerkung ist) — am Schlusse von § 2. Aber Kant hat ja, meint Witte, am Anfang des § 4 gesagt, er wolle „den Zweck der Metaphysik" zuerst noch bestimmen; könne man doch (nach Kant) kein einziges Buch aufzeigen und sagen: „Das ist Metaphysik, hier findet ihr den vornehm-„sten Zweck dieser Wissenschaft." Also muss doch erst der Zweck dieser problematischen Wissenschaft bestimmt werden, er war also bisher noch nicht bestimmt; er muss bestimmt werden als synthetische Erkenntniss a priori. Ich gestehe, ich bin geschlagen! Doch wie ist mir?

„Mich drängt's, den Grundtext aufzuschlagen." Prol. § 4 *init.*: „Man kann kein einziges Buch aufzeigen, „sowie man etwa einen Euclid vorzeigt und sagen: Das ist „Metaphysik, hier findet ihr den vornehmsten Zweck dieser „Wissenschaft, das Erkenntniss eines höchsten Wesens „und einer künftigen Welt, bewiesen aus Principien der „reinen Vernunft."

Also — Kant sagt, der höchste Zweck der Metaphysik: die Gotteserkenntniss u. s. w. sei bis jetzt noch niemals aus Principien der reinen Vernunft *bewiesen* worden; darauf liegt der Ton, wie auch aus dem Zusammenhange hervorgeht; (heisst es doch ganz ebenso nachher: die Metaphysiker gerathen in Bezug auf ihren Hauptzweck in unstatthafte und unsichere Behauptungen). Witte aber lässt Kant sagen, bis jetzt sei der Zweck der Metaphysik überhaupt noch nicht *bestimmt* worden, und meint, als solcher gelte für Kant *hier:* synthetische Erkenntniss a priori! Und wie kommt Witte zu diesem Irrthum? Indem er in ganz sinnwidriger Weise den Satz in der Mitte durchsägt, und nach „Wissenschaft" *einen Punkt macht!*

Ich muss mit Bedauern constatiren: Witte hat sich hier furchtbar versehen. Die Parallelstellen zu jenem schönen Ausspruch Kant's finden sich in meinem Commentar I, 231 ff. hübsch beieinander. Auch bitte ich dazu noch I, 382 f. zu vergleichen, wodurch noch deutlicher werden mag, wie Witte zwei ganz verschiedene „Zwecke" verwechselt hat: nämlich den formalen: „synthetische Urtheile a priori", und den materialen: „Erkenntniss Gottes und der Unsterblichkeit".

Damit fällt denn auch der fürchterliche Einwand (S. 24) [14]), der allein schon im Stande sein soll, meine „kühne Annahme zu Falle zu bringen“; er fällt, weil er ganz auf diesem ungeheuerlichen Lesefehler aufgebaut ist; er fällt auch, weil gegen ihn dasselbe gilt, was schon oben sub II bemerkt war: Witte will nämlich den vervollständigten § 2 mit § 4 in Widerspruch bringen; § 4 müsste dann aber auch mit § 1 in Widerspruch stehen; er fällt endlich, weil Witte die grosse Verwirrung nicht kennt, in welcher sich Kant bezüglich der Metaphysik befindet und welche ich im Commentar I, 304 ff., 371 ff. 389 ff. u. ö. aufgedeckt habe.

V. In demselben Zusammenhange (S. 14, 20, 21) [15]) findet sich noch eine zweite derartige prächtige Stelle. Einer der schlagendsten meiner Beweise besteht darin, dass Kant mitten im § 4 sagt: „Der Schluss dieses Paragraphs ist also, „dass Metaphysik es eigentlich mit synthetischen Urtheilen „a priori zu thun habe.“ Nun aber schliesst ja § 4 gar nicht, und dann passt die ganze Stelle ebenso schlecht zu § 4, als sie herrlich zu § 2 passt, der eben damit abgerundet und abgeschlossen ist. Hier ist jeder Zweifel unerlaubt. Aber Witte hat sich Folgendes ausgedacht: „Schluss“ heisse hier gar nicht „Ende“, das sei wieder so ein unbegreifliches Missverständniss so eines „Philologen“; sondern „Schluss“ sei hier = „Ertrag“ oder „Ergebniss“. Er ist nicht nur frisch bei der Hand, zu behaupten: „in durchaus Kantischer Redeweise“. Und doch ist Witte nicht im Stande, eine einzige solche Stelle bei Kant aufzuweisen. Witte findet aber auch sogar, dass ich mir widerspreche. Ein paar Seiten später nämlich wiederhole ich (was Witte übersieht) dieselbe Behauptung und füge unmittelbar hinzu: in Folge meiner vorgenommenen Rückversetzung des Passus an seinen richtigen Ort stimme es nun auch, dass Kant in dem fraglichen 6. kleinen Abschnitte als das „Resultat“ des Paragraphen angebe, die M. habe es mit synthetischen Urtheilen a pr. zu thun. Da haben wir's! Was bin ich doch für ein leichtfertiger Mensch! Vorher „Schluss“ = Ende *(finis)*, jetzt = Resultat. Wenn

14) Orig. 168. 15) Orig. 158, 164, 165.

Witte hier aber ein „synthetisches Urtheil" vollzogen hätte, so hätte er die Lösung des „psychologischen Problems" leicht gefunden: ich fasse doch offenbar „Schluss dieses Paragraphs" = *End*ergebniss; und ich bin der Meinung, dass der betreffende kleine Abschnitt (No. 6 in § 4) das Endergebniss des § 2 vollständig zutreffend enthalte, bin dagegen auch der Meinung, dass er zu § 4 passe, wie eine „Faust auf's Auge", und dass es zudem „sinnlos" wäre, wenn Kant darauf „noch ein paar kurze Absätze des § 4" folgen liesse, einmal weil diese Absätze nicht kurz sind, dann weil sie doch so wenig als „Recapitulation" zu fassen sind, dass sie nun vielmehr erst die eigentliche Argumentation des § 4 (entsprechend seiner Ueberschrift) enthalten, die ihrerseits selbst erst am Ende in einem mit „also" eingeleiteten Schlusssätzchen recapitulirt wird. Also: „Schluss dieses Paragraphs" heisst nach deutschem Sprachgebrauch „Ende" oder nach dem Zusammenhange hier determinirter „Endergebniss"; das „Ende" herauszunehmen, dass nur das „Ergebniss" bliebe, wäre kaum möglich, wenn es hiesse: „Der Schluss aus diesem Paragraph". Denn dann hiesse es doch richtiger: aus dem Vorhergehenden, sowie in der transc. Aesthetik „Schlüsse aus obigen Begriffen" — wo übrigens auch sach- und sprachgemäss der Pluralis gebraucht ist. Ist dagegen der Singularis „Schluss" mit dem Genetivus verbunden, wie im vorliegenden Falle, so heisst „Schluss dieses Paragraphs" im ganzen deutschen Sprachgebiet: „Ende dieses Paragraphs".

VI. Aber Witte begeht noch weitere, fast nicht glaubhafte Fehler. Die verschiedenen Unterscheidungen, welche Kant in § 2 und § 4 macht, hat er falsch aufgefasst und theilweise mit einander vermengt. So verwechselt er die Unterscheidung von „reiner" und angewandter Mathematik in § 2 mit der Unterscheidung synthetischer und analytischer Urtheile in der Mathematik und nachher auch in der Philosophie. Dieser grobe Irrthum findet sich mehrfach, so S. 12 und 13 (19, 26)[16], wo es heisst: Die rein mathematischen Urtheile hätten nur die Natur synthetischer Urtheile ge-

16) Orig. 156, 157 (163, 170).

habt, während doch Kant die Urtheile der reinen Mathematik erst wieder eintheilt in synthetische und analytische und allerdings nur erstere als wahrhaft mathematische Principien anerkennt. Der Lapsus kehrt noch mehrfach wieder, so S. 14[17]), wo die Abscheidung der „eigentlich metaphysischen Urtheile“ als synthetischer von den blos zur Metaphysik gehörigen als analytischen parallelisirt wird mit der Abscheidung der reinen Mathematik von der angewandten! Auf Grund dieser starken Confusion glaubt nun unser „Philosoph“ S. 19[18]) wieder einen der schlagendsten Beweise für die Blattversetzung auf die Seite schieben zu können. Ich hatte nachgewiesen, dass der Anfang des 4. Absatzes in § 4: „Eigentlich metaphysische Urtheile sind insgesammt synthetisch“, vollständig entspreche dem Anfang des Absatzes Nr. 1) in § 2 Lit. c.: „Erfahrungsurtheile sind jederzeit synthetisch“ und dem Anfange des Absatzes Nr. 2): „Mathematische Urtheile sind insgesammt synthetisch.“ Dieser Parallelismus ist so offenbar, dass es auf den ersten Blick einleuchtet, die oben vermisste Vollständigkeit und Harmonie sei nun auf das Schönste und Ueberraschendste hergestellt; Witte versteht auch diesen klaren Sachverhalt zu verfinstern. Nach ihm entspricht jener erstgenannte Anfang vielmehr nur dem Anfang des zweiten die Mathematik betreffenden Abschnittes: „Zuvörderst muss bemerkt werden, dass eigent„lich mathematische Sätze jederzeit Urtheile a priori und „nicht empirisch sind.“ Weil nun hier auch der Terminus „eigentlich“ sich findet, hat sich bei Witte jene oben dargelegte merkwürdige Confusion vollzogen, dass er diese Abscheidung der „eigentlich“ mathematischen Sätze = *aprioriscber* offenbar von uneigentlichen = empirischen (zu jenen ersteren werden dann erst wieder die Sätze der reinen Mathematik gerechnet) verwechselt mit der Abscheidung der „eigentlich“ metaphysischen = *synthetischen* von uneigentlichen = analytischen, während doch diese letztere Eintheilung parallel geht der erst auf jene erste Eintheilung folgenden und an sich gar nicht mit ihr zusammenhängen-

17) Orig. 158. 18) Orig. 163.

len Eintheilung der Mathematik in synthetische und analytische Sätze. Witte verwechselt freilich auch diese beiden Eintheilungen innerhalb der Mathematik wieder, wie oben nachgewiesen. Somit bleibt jener Parallelismus, wie er von mir nachgewiesen, ein Hauptbeweis für die Blattversetzung, obgleich Witte sogar noch im Uebereifer S. 23[19]) seine auf Grund seiner Verwirrung behauptete Parallele als eine der 10 Inconvenienzen anführt, welche durch meine Blattversetzung entstehen sollen, durch welche im Gegentheil erst die wahre Concinnität hergestellt wird!

VII. Aber wir müssen noch tiefer in die fast labyrinthische Verwirrung der Witte'schen Abhandlung hineinsteigen, welche ein leuchtendes Beispiel dafür bleiben wird, dass es sehr schwer ist, philosophische Werke mit offenem und unbefangenem Blick zu lesen. Auf S. 7[20]) seiner Abhandlung lässt Witte einen Begriff auftreten, der sich bei Kant nicht findet und auch gar nicht finden kann: „allgemein-metaphysisch" im Unterschied von „speciell-metaphysisch." Es wäre nach dem Bisherigen zu verwundern, wenn Witte, bei dem fast kein Begriff eine constante Bedeutung behält, nicht auch dieses von ihm selbst erdichtete Begriffspaar in ganz verschiedenem Sinne gebrauchen würde. Unter „allgemeinmetaphysisch" befasst er nämlich erstens die mathematischen Urtheile im Gegensatz zu den metaphysischen, welch letztere er dann „speciell-metaphysische" nennt; die deutlichsten Stellen für diesen Gebrauch sind S. 9, 12, 13, 14, 16, 17, 18 (oben) 19, 23[21]); zweitens die analytischen Urtheile der Metaphysik im Gegensatz zu den synthetischen derselben, die dann in diesem Falle „speciell-metaphysisch" heissen: Dieser Gebrauch findet sich ganz deutlich S. 18 (Linie 14) S. 26 (L. 3 v. u.)[22]). (Andere Stellen sind ganz unklar, so S. 7.)[23]). Dadurch entsteht ein Durcheinander, welches zu entwirren mich einige Mühe gekostet hat. Ich will nun von dieser Verwirrung ganz absehen, um mit desto stärkerem Nachdruck auf den ersteren Unterschied die Auf-

19) Orig. 167. 20) Orig. 151. 21) Orig. 153, 156, 157, 158, 160, 161, 162, 163, 167. 22) Orig. 162, 170. 23) Orig. 151.

merksamkeit zu lenken. Derselbe enthält nämlich den ungeheuerlichsten Fehler, der jemals in der Erklärung Kant's begangen worden ist. Die Bestimmung, dass die mathematischen Urtheile als metaphysische im weiteren Sinne aufzufassen seien, widerspricht so sehr den allerelementarsten Grundbegriffen der Kantischen Philosophie, dass eben nur die oberflächlichste Lectüre oder ein unbegreiflicher Miss-Verstand auf dieselbe gerathen kann. Ein anderer „gewiegter Kant-Kenner“ hat denselben auch (aus dem ersteren Grunde) begangen: Diesen groben, ja beinahe unglaublichen Irrthum, der bei Letzterem aus der flüchtigen Benutzung einer blossen, falschen Inhaltsangabe durch einen Herausgeber, anstatt des Textes selbst entsprungen ist, habe ich in dem Commentar I, 378—381 aufgedeckt. Witte begeht ihn auf's Neue: seiner Irrthumsquelle werden wir noch unten (VIII) begegnen. Die mathematischen Urtheile sind bei Kant *niemals* den metaphysischen Urtheilen untergeordnet, auch nicht denselben im allerweitesten Sinne. Die Belegstellen dafür findet man a. a. O. gesammelt. Es ist ein Verstoss gegen die ersten und einfachsten Definitionen Kants, der gröbste Irrthum, der jemals in der Kantliteratur begangen worden ist. Nun höre man, wie Witte S. 18[24]) auf Grund dieses unfasslichen Irrthums den prägnantesten Beweis für die Blattversetzung zu widerlegen sucht. Dieser bestand in dem Selbstcitat. Die Blattversetzung ist zwar auch ohne diesen Beweis unzweifelhaft, aber ein glücklicher Zufall hat uns diesen Beweis erhalten, der die Sache zu absoluter Sicherheit erhebt. Kant sagt im ersten Absatze des § 4 von der bisherigen Metaphysik, sie besitze zwar apodiktisch gewisse Sätze, diese seien aber insgesammt analytisch „und betreffen mehr die Materialien und das Bauzeug zur Metaphysik, als die Erweiterung der Erkenntniss, die doch unsere eigentliche Absicht mit ihr sein soll.“ Dazu fügt Kant in Klammern hinzu: „§ 2 lit. c.“ An dieser Stelle steht davon im überlieferten Text kein Wort. Dagegen heisst es in demjenigen Theile des § 4, der auf diesen

24) Orig. 162.

Passus folgt und der den nach § 2 zurückzuversetzenden Abschnitt enthält, wörtlich so: „Wenn man die Begriffe a priori, welche die Materie der Metaphysik und ihr Bauzeug ausmachen, zuvor nach gewissen Principien gesammelt hat, so ist die [analytische] Zergliederung dieser Begriffe von grossem Werth", und im folgenden Absatze heisst es: „Metaphysik habe es eigentlich mit synthetischen Sätzen a priori zu thun und diese allein machen ihren Zweck aus." Damit ist „sonnenklar", ja ich behaupte: *luce clarius* bewiesen, dass dieser Abschnittt, in dem diese dem Wortlaut des Selbstcitates Wort für Wort entsprechende Stelle sich wirklich ausführlich findet, in den § 2 und zwar an den Schluss gehört. Hiermit hört jeder, auch der leiseste Zweifel auf. Witte aber unternimmt das Unglaubliche, diesen Beweis, hinter den man das *Q. e. d.* ohne Weiteres zu setzen berechtigt ist, auf die Seite schaffen zu wollen. Er behauptet: Der Hinweis auf § 2 an der ersteren Stelle beziehe sich ja „ausgesprochenermassen" (!) auf seine „allgemein-metaphysischen" Urtheile, noch nicht auf die „speciell-metaphysischen"; und von jenen sei ja schon in § 2 der Unterschied analytischer und synthetischer angegeben worden; somit stimme das Citat mit dem überlieferten Text. Also: die wörtliche Uebereinstimmung der von mir verglichenen Stellen existirt für Witte nicht! Er hält das so klare „Selbstcitat" sogar S. 23[25]) für undeutlich und verwirrend! An Stelle der absoluten wörtlichen Coincidenz setzt er eine fingirte Rückbeziehung des § 4 auf den überlieferten Theil des § 2, die absolut „sinnlos" ist. Ich schäme mich, das im Einzelnen nachweisen zu müssen. Kant spricht im § 4 von derjenigen Metaphysik, welche er überhaupt allein kennt und welche man allgemein darunter verstanden hat, deren vornehmsten Zweck er in die Erkenntniss Gottes u. s. w. setzt. Eine „allgemeinere" Metaphysik als diese gibt es für Kant nicht. Nach Witte aber soll hier K. „ausgesprochenermassen" (!) von „allgemein-metaphysischen" Urtheilen sprechen, — ein gänzlich unkantischer Begriff! Und was also sollen diese erdich-

25) Orig. 167.

teten „allgemein-metaphysischen Urtheile" Kant's sein? Wir stossen auf eine neue Verwirrung. Sie sei so kurz als möglich dargelegt, geht übrigens schon aus der Vergleichung von zwei bisher angeführten Behauptungen Witte's hervor. Nach dem oben Angeführten sind für Witte die mathematischen Urtheile eine „Art" der „allgemein-metaphysischen", also den letzteren *sub*ordinirt; bei beiden, Art und Gattung, finde sich die Eintheilung in analytische und synthetische Erkenntnisse; hier passirt freilich der neue Fehler, dass W. die einfachste Regel der Logik über Art und Gattung, welche in jedem Menschen unbewusst zur Function gelangt, beleidigt: denn er sagt (S. 18)[26]: „Die allgem.-metaphys. Urtheile haben *mithin* die Beschaffenheit der rein mathematischen" — als ob die Gattung alle Eigenschaften der Art an sich hätte! Dieser neue Fehler (der übrigens bei Witte mehrfach wiederkehrt, denn beim Uebergange von S. 5 auf 6[27]) findet sich eine ähnliche Verwechslung der Sphärenverhältnisse) hängt nun ab von jener schon angekündigten Verwirrung Witte's. Früher hatte er nämlich, wie aus dem sub I Angeführten hervorgeht, behauptet, im § 2 sei auch schon von den Urtheilen der Metaphysik die Rede, aber da sind diese denen der Mathematik *co*ordinirt gewesen: so finden wir es S. 6 auf 7[28]). dort heisst es deutlich: Die metaphysischen seien den mathematischen „analog" zu denken: Das sei ja das (angebliche) Ergebniss des § 2. So finden wir es auf S. 10 („gleichwie") S. 11: („entsprechen") S. 13: („gleich") S. 14: („gleicht") S. 16: („übereinstimmt")[29]). Letzterer Auffassung nach würden nun also wieder die mathematischen Urtheile nicht unter die „allgemein-metaphysischen" fallen! Somit erweisen sich diese von Witte construirten oder vielmehr fingirten, gänzlich unkantischen „allgemein-metaphysischen Urtheile" schon durch den Widerspruch, dass ihnen die mathematischen bald *sub-* bald *co*ordinirt sind, als Geschöpfe einer allzu fruchtbaren Einbildungskraft. Und solche Bestimmungen sind es, durch welche Witte das stärkste Bollwerk der Blattversetzung — Kant's Selbstcitat — gänzlich beseitigt haben will!

26) Orig. 162. 27) Orig. 149, 150. 28) Orig. 150, 151.
29) Orig. 154, 155, 157, 158, 160.

VIII. Wir haben jezt nur noch zu fragen, wie denn Witte auf jenen unglaublichen Fehler gerathen sein mag, die mathematischen Urtheile als eine Species des Genus: „allgemein-metaphysisch" darzustellen und so Mathematik und Metaphysik, um mit Kant zu reden, „in ein Gemische zusammenfliessen" und ihre „Grenzen ineinanderlaufen" zu lassen? Es scheint, dass er sich dazu verführen liess durch eine falsche Auffassung der Ueberschrift des § 2: „Von der Erkenntnissart, die allein metaphysisch heissen kann"; er scheint zu meinen, dass, weil Kant in diesem § die mathematischen Urtheile als synthetische Urtheile a priori bezeichne (welch letztere eben diejenigen sind, welche auch zu metaphysischen Urtheilen taugen), dass Kant damit auch die mathematischen Urtheile als metaphysische anerkenne. Durch diesen seltsamen Gedankengang liesse sich auch der oben sub I (am Ende) besprochene grosse Irrthum erklären, dass von Witte auch die analytischen Urtheile als solche bezeichnet werden, welche sich zu metaphysischen Urtheilen eignen sollen. Ich vermag nicht sicher festzustellen, ob und inwieweit dieser irrige Gedankengang bei Witte vorhanden ist. Jedenfalls aber findet sich diesbezüglich bei Witte folgende Schlussweise als Irrthumsquelle: Er sagt auf S. 6 [30]): Die mathematischen Urtheile bestimmt Kant „als apriorische und dennoch synthetische Urtheile, d. h. „auch als solche, die metaphysischer Art *(nach lit. a)* „sein können." Die damit gemeinte Stelle ist die von Witte mehrfach angezogene, „im Eingang von § 2 vorangestellte Prämisse": „Metaphysische Erkenntniss muss lauter Urtheile a priori enthalten". Also Witte schliesst folgendermassen:

Alle metaphysische Erkenntniss ist apriorisch,
Mathematische Urtheile sind apriorisch,

also sind die mathematischen Urtheile metaphysisch.

Noch einfacher: Witte schliesst, weil alle metaphysischen Urtheile a priori sind, müssen auch alle apriorischen Urtheile, so die mathematischen — metaphysisch sein! Ja, Witte macht

30) Orig. 150.

denselben elementar-logischen Fehler auch in Bezug auf die analytischen Urtheile: denn nach S. 5[31]) sind auch diese metaphysisch (resp. eignen sich zu solchen), weil sie a priori sind und weil nach dem Anfang von § 2 Lit. a — alle metaphysischen Urtheile apriorisch sind!! Witte lässt uns hierüber nicht im Unklaren, denn er wiederholt diese Schlüsse nochmals S. 6 (in der Mitte) und S. 7 auf 8[32]), wo es heisst: dieses „bündige Ergebniss“ folge aus den verschiedenen Eintheilungen der Urtheile in § 2 *und der im Eingange vorangestellten Prämisse!!!* — Witte schliesst also nach dem Schema:

Alle A sind B, also sind auch alle B, A. —

Damit sind die Skrupel Witte's erledigt. Die Blattversetzung ist nachher wie vorher das unumstösslichste Resultat der „Kantphilologie“ neben der Entdeckung der doppelten Redaction der Prolegomena durch Erdmann.

Ich bemerke nur noch, dass Witte sich über das Maass der Anerkennung, welche mein Nachweis gefunden hat, im Irrthum befindet. Und ich bin im Voraus überzeugt, dass auch diejenigen Fachmänner, von denen ich es noch nicht direct weiss, demselben unbedingt zustimmen, sobald sie sich wirklich die geringe Mühe und Zeit nehmen, mit meiner Abhandlung vom Jahre 1879 in der Hand, den Text der Prolegomena in § 2 und § 4 einer genauen Prüfung zu unterwerfen. Es genügt zu diesem Zweck vollständig die kurze erste Abhandlung von 12 Seiten (Band XV. 321—332 dieser Zeitschrift): die zweite Abhandlung daselbst (513—532) bringt blos historische Nachwirkungen; die vorliegende Abhandlung bringt auch keine neuen Beweisgründe, weil diese durch die erste Abhandlung schon vollständig erschöpft sind: Diese gegenwärtige hatte es nur mit der Widerlegung der Witte'schen Einwände zu thun.

Strassburg i. E., im April 1883. H. Vaihinger.

31) Orig. 149. 32) Orig. 150, 151, 152.

Litteraturbericht.

Altes und Neues. Von *Friedr. Theod. Vischer.* Drittes Heft. Stuttgart, Adolf Bonz, 1882. (390 S.) 8°.

In seiner autobiographischen Skizze bekennt Vischer, dass er schon als ganz jugendlicher Professor die Erfahrung gemacht habe, dass er „in der Philosophie nicht productiv sei"; durch seine Vorlesung über Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften sei es ihm zum Bewusstsein gekommen, dass er nichts mehr zu sagen habe, wo Anschauung und Phantasie nichts mehr zu sagen haben; und so habe er sich denn der Aesthetik als dem Gebiete, worauf die Natur ihn gewiesen, endgiltig zugewandt (297). So wahr es indessen auch sein mag, dass er seiner ganzen geistigen Organisation nach sich nur auf dem Gebiete der Aesthetik als im grossen Stile systematischer und schöpferischer Denker bewähren konnte, so ist es doch gut, dass sein philosophisches Bedürfniss ihn zuweilen treibt, sich auch über Fragen allgemeiner Natur im Zusammenhange auszusprechen. Denn so oft er dies thut, darf man sicher sein, dass er uns Treffliches und Gründliches zu sagen weiss, und dass er seine Gedanken in originell und packend concreter Form und in ungewohnter Beleuchtung zur Darstellung bringt. Auch aus seinen Erörterungen nicht ästhetischer Natur fühlt man allerorten die auf starkes Individualisiren gerichtete Phantasie und das männlich glühende Herz heraus. Gerade hierdurch gelingt es ihm, auch alten, oft gehörten Wahrheiten einen überraschend neuen und kräftiger überzeugenden Ausdruck zu geben, als wenn sie in der gewöhnlichen abstracten Form ausgesprochen würden.

In dem dritten Heft seiner Sammlung von Aufsätzen, die er als „Altes und Neues" den „Kritischen Gängen" hat folgen lassen, beschäftigt sich die umfangreiche Abhandlung „K. G. Reuschle, Philosophie und Naturwissenschaft. Zur Erinnerung an Fr. Strauss" mit philosophischen Fragen principiellster Natur. Es ist die mechanische Atomenlehre, gegen die Vischer mit starken und siegreichen Waffen streitet. Nur glaube ich, er hätte besser gethan, sich direct und unmittelbar gegen die mechanische, d. h. die Innerlichkeit in jeder Form als causirende Kraft leugnende Weltauffassung im Allgemeinen zu wenden und den mechanischen Atomismus erst als die consequente Ausgestaltung jener zu behandeln. Vischer kämpft von Anfang an gegen das Atom überhaupt und verwirft es ausdrücklich auch in den Formen, wie es von idealistischen Philosophen, z. B. von Hartmann, für ihren Weltbau verwerthet worden ist. Hierdurch verliert sein Kampf gegen die mechanische Weltanschauung, die der Aufsatz doch eigentlich überall als den Feind der wahren Philosophie im Auge hat, etwas an Einfachheit und Durchsichtigkeit. Vischer sagt, dass in der Frage des Atoms sich die Grundansichten über das Wesen der Welt scheiden (S. 205). Ich würde lieber sagen, dass dieser Punkt der principiellsten Scheidung in die Frage

zu setzen sei, ob die wirkenden Kräfte letzten Grundes innerlicher, geistartiger, zwecksetzender Natur seien oder bloss äusserlicher, blinder, mechanischer Art. Die Annahme von Atomen ist keineswegs unverträglich mit jener Innerlichkeits-Philosophie, auch wenn man sie, wie Vischer will, pantheistisch fasst. Warum sollte sich das All-Eine, da man doch ein Sichentäussern desselben zu Vielheit, Endlichkeit u. s. w., wenn auch als unaufhellbares Geheimniss in irgend einer Form wird annehmen müssen, nicht zu einer unendlichen Menge von an sich unausgedehnten, aber im Raume fixirten und durch den Raum hin wirkenden Kraftpunkten von relativer Selbständigkeit auseinanderlegen können?

Ich kann Vischer's Ansicht nicht zustimmen, dass ein solcher Versuch den Pantheismus mit der Annahme von Atomen zu verbinden, zu einer Art von prästabilirter Harmonie hinführe (S. 210 f). Um die Consequenz einer prästabilirten Harmonie fern zu halten, käme es nur darauf an, das Verhältniss des All-Einen zu den vielen Kraftcentra in der Weise zu fassen, dass die letzteren nach den in ihrer eigenen Wesenheit liegenden Gesetzen auf einander wirken, diese ihre Gesetze aber wieder nichts Anderes sind als innerlich nothwendiger Wesensausdruck des All-Einen, so dass also im letzten Grunde das All-Eine es ist, was in den Kraftatomen wirkt. Es ist kein Widerspruch, dass die Atome nach den ihnen selbsteigenen Kräften und Gesetzen wirken, und dass in diesen Kräften und Gesetzen doch das All-Eine ungeschieden gegenwärtig ist.

Freilich ist damit die Leibnizische Verschlossenheit der Atome gegen einander aufgegeben. Allein dies ist keineswegs, wie Vischer meint, ein Preisgeben der Atome selbst. Vielmehr muss man sagen, dass derjenige, der die Atome als „offen" gegen einander, als in realer Beziehung zu einander stehend auffasst, hierin gerade den Anstoss dazu erhält, nicht bei der Atomenwirksamkeit als einem Letzten stehen zu bleiben, sondern das Wirken der Atome auf einander, das sonst unbegreiflich bliebe, durch eine in ihnen gegenwärtige reale Einheit zu rechtfertigen. So enthält das Preisgeben der Verschlossenheit der Atome, weit entfernt, dem Atomismus irgendwie gefährlich zu werden, vielmehr die Nöthigung in sich, denselben mit dem Pantheismus zu verknüpfen, ohne doch dabei der Gefahr der prästabilirten Harmonie irgendwie nahe zu kommen.

Uebrigens scheint mir der zwingendste Grund für die Annahme von Atomen darin zu liegen, dass ohne diese es für die endlichen Kräfte in der räumlichen Welt keine bestimmten Ausgangs- und Ansatzpunkte geben würde. Gibt man die punktuellen Kraftcentra auf, so weiss ich nicht, wie man verhüten will, dass das Wirken der Naturkräfte in dem continuirlich fliessenden Raume in lauter Mischung und Confusion übergehe. Besonders aus der Lectüre von Fechner's Schrift über die Atomenlehre ist es mir zur Gewissheit geworden, dass man des Atoms, sei es in dieser oder jener Form, nicht entrathen kann. Freilich wird auch die Verbindung des dynamischen Atomismus mit dem Pantheismus in gar manche Dunkelheiten und Unbegreiflichkeiten führen. Allein es ist ja das Schicksal der Philo-

sophie, wie Vischer so wahr hervorhebt, an Räthseln herumzutasten und vor Geheimnissen stehen bleiben zu müssen (S. 234).

Die Gründe, die Vischer gegen die Atomenlehre in ihrer materialistischen und mechanistischen Gestalt in's Feld führt, treffen den Nagel auf den Kopf. Wer stoffliche Atome annehme, mache sich einer contradictio in adjecto schuldig. „Das Letzte, woraus der Stoff besteht, soll etwas sein, was, weil untheilbar, nicht Stoff sein kann, und dieses Letzte soll doch Stoff sein" (S. 206). Ueberhaupt aber sei der Begriff der Materie in ihrem Unterschiede von Kraft ganz unhaltbar; denn die Materie müsse als unendlich theilbar gedacht werden, unendliche Theilbarkeit aber sei ein Widerspruch (S. 206). Dem Atom oder der Materie werde nun die Kraft hinzugefügt. Wie sich indessen beide Principien, der todte Stoff und die lebendige Kraft, zu Einem verbinden sollen, bleibe unersichtlich. „Es ist und bleibt ein blosses Und — Stoff „und" Kraft." Auch sei die Kraft ein bloss nachhinkendes Princip, das dem Stoff als dem Undurchdringlichen und der letzten Grundlage niemals ebenbürtig werden könne. Besonders gelte dies von der Kraft, insofern Bewusstsein, Geist zu ihr gehöre. Der Materialismus habe, da er den Geist doch anerkenne, anderthalb Principien; er sei „Dualismus mit zwei Beinen, einem langen materialistischen und einem kurzen, nachschleppenden, das man ungefähr ein idealistisches nennen kann" (S. 213). Dazu komme nun noch die ganz inhaltlose Causalität als drittes Princip; sie werde zu einer Art von mystischem Gott neben dem Atom, das auch einer sei. „Wir haben eine Art von Trinitarismus: die Dreieinigkeit Stoff, Kraft, Causalität; aber man kann nicht sagen: diese drei seien Eines" (S. 214). Wie soll nun aber gar die ganz leere, nichtssagende, inhaltlose Causalität das Inhaltvolle des wirklichen Kräftelebens wecken, eine Entwicklung hervorbringen (S. 215)? Vischer zeigt eingehend, dass es Entwicklung nur geben könne, wenn eine „innere Triebkraft" angenommen werde, die der äusseren Causalität „entgegenkomme" Er kämpft für die „innere Zweckmässigkeit". Der Natur müsse das Bild, das sie auswirken wolle, in einer uns unerforschlichen Art von Ahnung vorschweben (S. 218; 228). „Soll es aber bei dem Atom bleiben, so rede man nicht von Entwicklung; hier entwickelt sich nichts, Alles wird nur herausgerieben, herausgewetzt, erstossen, erhämmert" (S. 218). Er nennt das Atom einen talentlosen Jungen, aus dem selbst der Kampf ums Dasein keinen Menschen herausprügeln kann (S. 225). Dies ist mir aus der Seele geschrieben. Von Entwickelung im wahren Sinne kann nach meiner Ueberzeugung nur da die Rede sein, wo Etwas geschieht, das demjenigen Sichhervorbilden ähnlich ist, das wir in unserem Inneren erfahren, wenn Keime und Ansätze in unserem Gemüthe oder Verstande sich durch psychisches Bedürfniss klären, bereichern, vertiefen. Weiter wendet sich Vischer gegen den Darwinismus. Nur ein Satz aus seinen Ausführungen hierüber sei mitgetheilt, den er mit Rücksicht auf Helmholtz' Meinung, dass die jetzt lebenden Wesen einen nahezu festen Zustand erreicht haben, ausspricht. „Ist keine immanente Zweckmässig-

keit in der Natur, so ist nicht abzusehen, wie sie einen Typus als Resultat ihrer Verwandlungen festhalten soll; walten blinde Gesetze über die Verwandlungen, so können wir nie wissen, ob eine Form bleibend ist" (S. 222). Nun seien mir noch ein paar Worte über den Pantheismus Vischer's gestattet.

Trefflich sagt er, dass die eigentliche Potenz der Bewegung der Geist sein müsse. Der Stoff sei Maske des Geistes; der Geist könnte aus dem Stoffe nicht hervorgehen, wenn er nicht vorher darin wäre; ein Ganzes, worin oben Geist erscheint, könne nicht unten geistlos sein; der Geist sei das Hysteron-Proteron der Materie (S. 227 f.). Allein diese Ur-Einheit sei nur latenter Geist, ein „Denken ohne Denker", ohne persönlichen Träger (S. 234 f.). Mir scheint diese im Grunde Hegel'sche Annahme eines unbewussten, subjectlosen All-Denkens auf einem irrigen Princip zu beruhen; auf dem Princip nämlich, dass sich qualitativ Höheres aus niedrigeren Stufen ohne Weiteres hervorbilden könne. „Ohne Weiteres", d. h: ohne dass dem qualitativ Niedrigeren letzten Endes doch das Höhere, und zwar in voller Realität, wenn auch in anderer Gestalt, als es auf späterer Stufe erscheint, zu Grunde läge. Vischer hebt selbst so kräftig hervor, dass Geist nicht aus Geistlosem hervorgehen könne. Ebensowenig aber kann Bewusstsein, Persönlichkeit aus schlechtweg Unbewusstem, auch wenn man es geistartig fasst, sittliches Wollen aus sittlich Indifferentem entspringen. Es genügt nicht, mit Hegel und Vischer, das Ansich des Geistes allen endlichen Erscheinungen desselben zu Grunde zu legen, den nur sachlichen Extract des Geistes, ohne Bewusstseinshelle, ohne Concentrirung zum Subject, ohne sittliches Wollen, zur Wurzel der Welt zu machen. Man wird sich entschliessen müssen, den Geist in seiner denkbar vollendetsten Gestalt, d. h. als All-Bewusstsein und absolutes Wollen und Sollen allen endlichen Erscheinungen voranzusetzen. Hierin erst wird man die causa sui, das sich selbst fordernde Absolute, das die Welt zu tragen allein fähige Sein zu suchen haben. Andere ebenso schwer und noch schwerer wiegende Gründe, die dafür sprechen, muss ich hier übergehen. Nur soviel sei noch bemerkt, dass man damit dem Pantheismus nicht abtrünnig wird. Ich setze den Pantheismus darein, dass die Raum- und Zeitwelt als ein zur Selbstentwicklung des absoluten Geistes innerlich nothwendig gehöriges Glied begriffen werde, also ohne die Raum- und Zeitwelt Gott nicht Gott wäre, und dass alles Seiende überhaupt innerlich nothwendige Selbstsetzung und Selbstentwickelung des absoluten Geistes sei. Es ist damit ganz wohl verträglich, dass unsere endliche Welt von dem absoluten Geiste weitaus überragt werde, so dass dieser gewissermassen von seiner Höhe oder seinem Innersten aus sich die Endlichkeit gegenüber liegen sieht. Mit dieser Transscendenz ist keineswegs geleugnet, dass die endliche Welt geradezu ein integrirender Bestandtheil des seinen ewigen Sinn und sein ewiges Schicksal darlebenden absoluten Geistes sei, diesem also als so immanent wie möglich gedacht werde.

Von den in dem Buche vorkommenden sonstigen Erörterungen all-

gemeinerer philosophischer Gegenstände nenne ich die warme Charakteristik der Philosophie Karl Planck's (S. 235 ff.) und die aus bewundernswerther künstlerischer Reife heraus geschriebene Betrachtung über Idealismus und Realismus in der Malerei (S. 5 ff.). Ebenso gewährt die Selbstkritik seines „Auch Einer", die übrigens, was nicht wenig sagen will, die einsichtsvollste und objectivste Kritik ist, die darüber geschrieben wurde, einen reichen Ertrag für die Behandlung mannichfacher ästhetischer Fragen.

Jena, September 1882. Johannes Volkelt.

Studien über die Association der Vorstellungen von Dr. *S. Stricker*, o. ö. Professor an der Universität in Wien. Wien, Wilhelm Braumüller. 1883. (95 S.) 8°.

Diese Studien wollen auf genauen Beobachtungen beruhen, stützen sich aber in Wahrheit zum nicht geringen Theile auf erkünstelte, vergröberte, erfundene Bewusstseinsthatsachen. So soll es sich auf Beobachtung gründen, dass die Worte, sowohl die laut gesprochenen, als die still gedachten, nichts Anderes seien als Vorstellungen von der Innervation unserer Sprechmuskeln, wobei die Reproduction früherer Vorstellungen nichts zu thun habe (S. 1 ff.). Und ähnlich wird es als eine Bewusstseinsthatsache hingestellt, dass wir bei dem innerlichen Vorstellen grosser Entfernungen etwas von der Innervation des äusseren geraden Augenmuskels und ferner zugleich etwas im Inneren des Auges Vorgehendes verspüren (S. 56 f.). Ja es soll in dem Falle, dass wir bei der Erinnerung an eine Fläche, resp. an eine Tiefe, von der Innervirung der Augenmuskeln nichts fühlen, in unserem Bewusstsein ein Ersatz dafür zu finden sein: wir sollen dann nämlich ein Strecken und Beugen des Kopfes oder ein Heben und Senken des Brustkorbes, resp. ein Abschreiten, Schwimmen oder Wälzen in Form von Muskelempfindungen spüren (S. 51)! Doch noch sonderbarer ist es, dass der Verf. in seinem Wissen kein Wort zu finden behauptet, das nicht mit einer Vorstellung von der Aussenwelt (worunter er nur solche Erscheinungen versteht, die sich durch äussere Sinneseindrücke kundthun) oder von seinem eigenen Leibe verbunden wäre (S. 12 f.). Demgemäss versichert er, dass wir uns z. B. bei den Begriffen der Tapferkeit und der Freiheit nicht etwa gewisse psychische Zustände und Actionen, sondern eine geharnischte Person, resp. eine gemalte Freiheitsgöttin u. dgl. vorstellen (S. 9). So streicht der Verf. auf Grund seiner Beobachtungen die Vorstellungen, die sich direkt auf die Innenwelt, auf das Ich beziehen. Der Vorstellungsinhalt erschöpft sich ihm in der Alternative von „Aussenwelt" und „eigenem Leibe" (S. 9, 11, 91).

Um die logischen Operationen, die der Verf. an seine Beobachtungen knüpft, zu charakterisiren, sei Folgendes herausgegriffen. Er glaubt das Denken nach seinem „Wesen" verstanden zu haben, wenn er es für eine nicht im Gefolge von gehörten oder gelesenen Worten vor sich gehende (er nennt dies „selbstständige") Umlagerung unserer Vorstellungen er-

klärt (S. 19 f.). Der Vorgang des Denkens soll sich mit den grobmechanischen Ausdrücken des „Umgelagert-" und „Eingelagertwerdens" erschöpfend bezeichnen lassen! Weil dem Verf. bei wissenschaftlichen Entdeckungen die Erkenntnisse fertig aus dem Haupte springen und sich ihm plötzlich irgend ein Merkmal mit einem anderen verknüpft, darum soll das Denken in nichts Anderem als in Association der Vorstellungen bestehen (S. 22 f.)! Er bemerkt nicht, dass wir nur einer gewissen Art der (in jenem Sinne) „selbstständigen" Umlagerungen den Werth von Denkakten zuschreiben, und dass das Auszeichnende der letzteren in einer eigenthümlichen, zweckmässig leitenden Aufmerksamkeit (Apperception), in einer der Natur der Sache, um die es sich handelt, entsprechenden Nöthigung des Verknüpfens gelegen ist. Von den Gesetzen der Logik glaubt er, dass sie nur da gelten, wo wir sie mit Bewusstsein anwenden; er gesteht ihnen darum nur in der sprachlichen Darstellung des Gedachten, und auch hier nur eine nebensächliche Rolle zu (S. 23 f.). Was aber ist denn dann das Kriterium der Wahrheit? In Betreff der Sinneswahrnehmungen und des Neben- und Nacheinanders hält der Verf. das für wahr, was er an der Aussenwelt und an seinem Leibe beobachtet hat (S. 91). Diese naive Sinnengläubigkeit sollte ihm als Naturforscher aber gerade durch seine Wissenschaft längst genommen sein, da dieselbe doch ganzen grossen Klassen von Empfindungen (Farben, Tönen etc.) die objective Wahrheit abspricht und ihnen etwas ganz Heterogenes, wovon in jenen Sinnesempfindungen selbst keine Spur zu entdecken ist und das auch künstlich nicht direkt wahrnehmbar gemacht werden kann (Schwingung eines Aether- oder Lufttheilchens), als objectiv Vorhandenes unterlegt. Als das zweite Kriterium stellt er die „eigenthümliche, an die Erkenntniss der Wahrheit geknüpfte Befriedigung" auf. Dieses Kriterium soll für die causalen Verknüpfungen unserer Vorstellungen gelten. Fühle ich mich bei der Verbindung neuer Vorstellungen mit den „eingelagerten" Vorstellungen „befriedigt", so hat diese neue Einordnung als wahr zu gelten (S. 92 ff.). Wie durch dieses in einem schwankenden, nicht näher bestimmten Gefühle bestehende Kriterium eine exacte Wissenschaft zu Stande kommen und der schrankenloseste Subjectivismus des Wissens vermieden werden soll, bleibt freilich unbegreiflich.

Zu dieser dürftigen, über alle Schwierigkeiten und tieferen Zusammenhänge hinwegsehenden Behandlung psychologischer und erkenntnisstheoretischer Fragen stimmt nun ganz wohl ein gewisser physiologischer Mysticismus. Die peripherischen Nerven sollen die „ursprüngliche" Fähigkeit besitzen, dem Gehirne die Nachricht zu übermitteln, dass es ausserhalb des Sensoriums Orte, d. h. eine Aussenwelt gibt (S. 55). Es bleibt dabei nur die Kleinigkeit unbeantwortet, welche Mittel denn den peripherischen Nerven zu Gebote stehen, um sich empfindend und auskundschaftend über sich hinaus- und in die Aussenwelt hineinzuerstrecken. Weiter nun sollen diese in der Peripherie gelegenen „Orte" zunächst als „unausgedehnt" vorgestellt werden; erst durch das Hinzutreten der Muskelempfindungen ent-

springt aus diesem „unausgedehnten Raumelement" die wirkliche Raumvorstellung (S. 56). Ich möchte wissen, wo der Verf. eine Erfahrung aufweisen kann, die der Wortzusammenfügung „unausgedehnte, an der Peripherie unseres Leibes gelegene Orte" irgend einen Sinn zu geben im Stande wäre. Wenn er darauf hinweist, dass wir das Bewusstsein oder den Ton, die doch beide unausgedehnt seien, localisiren, so ist damit doch nicht gesagt, dass auch der „Ort", wo wir unser Bewusstsein oder die Töne localisiren, der Ausdehnung entbehre.

Diese Proben werden genügen, um den Zweifel als berechtigt erscheinen zu lassen, ob der Verf. durch seine „Studien" die Philosophie irgendwie erheblich gefördert habe. Hiermit soll nicht geleugnet sein, dass sich manche gute Beobachtung und mancher brauchbare Gedanke in dem Buche finden, und dass es sich überall durch ein Streben, die Sachen in redlich schlichter und klarer Weise zu erfassen und darzustellen, auszeichnet.

Jena, April 1883. Johannes Volkelt.

J. Kant's Kritik der reinen Vernunft und deren Fortbildung durch J. F. Fries. Von Prof. Dr. *Grapengiesser*. Jena, Herm. Pohle. 1882. (X u. 135 S.) gr. 8°.

Diese Schrift des in der Kant-Literatur und durch seine frühere Mitarbeiterschaft an der Fichte-Ulrici'schen Zeitschrift den philosophischen Kreisen wohlbekannten Vf.'s ist zum Theile eine bedauerliche, zum Theile auch eine erfreuliche Gabe, die derselbe uns darbietet. Bedauerlich nämlich erscheint mir die Polemik Grapengiesser's gegen Ulrici, erfreulich die Pietät, mit welcher J. Fr. Fries ein zwar nicht bedeutendes, aber von warmer und wohl begründeter Verehrung zeugendes Denkmal seitens eines tüchtigen Schülers in dieser Publikation gesetzt wird.

Das Buch zerfällt in diese 4 Abschnitte: 1) Philosophische Kritik und Kriticismus. 2) H. Ulrici's gänzliches Nichtverständniss [1]) der Lehren Kant's und Fries', 3) Bemerkungen zu Dr. Moritz Steckelmacher's Schrift „Die formale Logik Kant's in ihren Beziehungen zur transscendentalen", 4) Jakob Friedrich Fries „Ein Gedenkblatt an die Säkularfeier seiner Geburt in Jena".

Hiernach enthält die Hälfte des Buches eine Auseinandersetzung mit Ulrici. Dieselbe ist sowohl in sachlicher als auch in persönlicher Hinsicht höchst unfruchtbar. Denn Niemanden wird der Vf. erstlich durch seine Darlegungen davon überzeugt haben, dass das ihm gegenüber beobachtete Verhalten eines trotz mancher Einseitigkeit um die Wissenschaft so verdienten Mannes wie Ulrici zu einem Zweifel an des letzteren Wahrheitsliebe berechtige. Wenn Jemand in seiner Zeitschrift so häufig, wie es Ulrici stets gethan hat, der Discussion über Kant's Lehre das Wort ge-

---

1) Wozu thut der Vf. unserer Sprache solche Gewalt an? „Mangel an Verständniss" ist doch wohl der angemessene Ausdruck. Oder genügt für die Erbitterung des Vf. nur das Nichtverständniss?

stattet und dennoch dem Vf. die Aufnahme eines Artikels über letztere verweigert, weil dieselbe der wissenschaftlichen Begründung — und für diese darf Ulrici in einem derartigen Falle doch sein von Kant's Grundlegung notorisch verschiedenes Ideal einer solchen geltend machen — durchaus entbehre, so ist diese Ablehnung doch deutlich genug. Sie besagt nichts anderes, als dass Ulrici zur Zeit der Discussion über dieses, noch dazu seitens des Vf.'s stets auf Fries in eintöniger Weise bezogene Thema überdrüssig ist und dieselbe für seine Zeitschrift ungeeignet hält. Zu dieser Erklärung muss doch einem Redakteur das Recht zustehen. Des Vf.'s Polemik beweist nichts anderes, als dass Ulrici besser gethan hätte, sie in einer bündigeren und schrofferen Weise zu geben als er es einem einstigen Mitarbeiter gegenüber für gut hielt.

Die Belehrung ferner, die Grapengiesser im 1. Abschnitt über „Philosophische Kritik und Kriticismus" gibt und in welcher er zeigt, dass Kant's Lehre eine besondere Methode zu philosophiren ist, und dass ihr Urheber zugleich eine klare Vorstellung vom Wesen und von der Natur der menschlichen Vernunft gehabt hat, enthält nichts, was nicht anderswo gründlicher und besser gesagt wäre, ist also ganz überflüssig, auch Ulrici gegenüber. Dieser leugnet das ihm gegenüber Betonte gewiss nicht, sondern nur, dass Kant nicht dieselbe klare Vorstellung wie er selber über die wahre Methode und das wahre Wesen der Philosophie besessen hat. Sollte auch das Gegentheil davon richtig sein, so dürfte Ulrici schwerlich davon zu überzeugen sein, und der Vf. hat jedenfalls mit seiner persönlichen Wendung gegen diesen sich an die falsche Adresse gerichtet.

Dasselbe gilt vom 2. Abschnitt, obschon der Vf. darin in einigen Punkten irrige Auffassungen der Kant'schen und Fries'schen Lehre bei Ulrici allerdings nachgewiesen hat. Die Sache ist nur den Philosophen von Fach längst bekannt und selbst für diese gegenüber der noch nicht festzustellenden Bedeutung, die den Ansichten Ulrici's im Verhältniss zu solchen Denkern wie Kant und Fries zukommt, zu einer besonderen Erörterung zur Zeit nicht wichtig genug, für weitere Kreise ohne jedes Interesse.

Günstiger fällt unser Urtheil über den 3. Abschnitt aus. Die Form desselben, Randbemerkungen mit Angabe der Stellen und Seiten, zu denen sie gemacht sind, als einen selbständigen Aufsatz in eine Schrift einzufügen, ist zwar höchst auffällig und nicht nachahmenswerth. Sachlich jedoch befindet sich Grapengiesser mit seinen Ausstellungen hier meist im Rechte. Besonders ist letzterem darin durchaus beizupflichten, dass die von Jaesche herausgegebene Logik mit Unrecht für die eigentliche Quelle von Kant's logischen Theorien seitens Steckelmacher's angesehen und benutzt wird.

Der 4. Abschnitt endlich hat in der Hauptsache unseren Beifall. Denn Jakob Fr. Fries ist zwar kein Philosoph, dessen Bedeutung irgendwie sich mit den Verdiensten eines Fichte oder selbst nur eines Herbart vergleichen liesse; dennoch ist Fries der erste gewesen, welcher im Ge-

gensatze zu den absoluten Idealisten den realistischen Zug bei Kant nachdrücklich betont und auch das Bedürfniss nachgewiesen hat, die apriorischen Thatsachen zum Zwecke definitiver methodischer Verwendung psychologisch mit der Erfahrung zu vermitteln und uns zum Selbstbewusstsein zu bringen. Gleichwohl hat Fries übersehen, dass diese psychologische Vermittlung, da alle Erfahrung das Bewusstsein als constante Grundlage der in ihr sich bekundenden Selbstthätigkeit voraussetzt, nicht zusammenfällt mit der kritischen und erkenntniss-theoretischen Selbstbesinnung noch auch mit der von dieser wesentlich bedingten Ergründung des Ursprunges der Erfahrungsgewissheit aus dem Grunde des Bewusstseins. Darum hat Fries mit seinem Anthropologismus bereits jenem Phänomenalismus und Positivismus eines Paulsen und E. Laas Vorschub geleistet, den Schopenhauer's Gedanke der „Welt als Vorstellung" in Deutschland begründet und der Einfluss Mill's und Comte's in unseren Tagen noch gesteigert hat, während A. Riehl sogar vom realistischen Standpunkte aus durch sein Werk „Der philosophische Kriticismus" ihn erfolgreich bekämpft hat. J. Witte.

Das Grundproblem der Erkenntnisstheorie. Eine philos. Studie von Dr. *Georg Neudecker,* Privatdocent der Philos. an der Univ. Würzburg. Nördlingen, C. H. Beck, 1881. (62 S.) 8°.

Das Grundproblem der Erkenntnisstheorie, welches der Autor der früher in diesen Blättern von uns besprochenen Schrift: „Studien zur Geschichte der deutschen Aesthetik seit Kant" (1878), in der vorliegenden Schrift auf knappem Raume, scharfsinnig und gründlich behandelt, ist die Frage nach dem letzten Grunde der Gewissheit. Im Erkennen muss nicht nur die Wahrheit erreicht, sondern auch die Gewissheit enthalten sein als das Wissen davon, dass die Wahrheit erreicht, das Vorstellen der Wirklichkeit entsprechend ist. Diese Gewissheit kann zwar vorhanden sein ohne das Erkennen der Wahrheit, aber das Erkennen der Wahrheit nicht ohne diese Gewissheit. Somit ist die grundlegende und nicht zu umgehende Frage der Erkenntnisstheorie die Frage, aus welchem Grunde wir etwas für gewiss halten, es als gültig anerkennen.

Zunächst widerlegt der Verf. die Meinung der Empiristen, welche die Gewissheit, den „unmittelbar gegebenen elementaren Thatsachen des Bewusstseins" als solchen zuschreiben. Nicht als Empfindungen, bloss wegen ihres Erlebtwerdens, seien uns unsere Empfindungen gewiss; gerade das sei die Aufgabe der Erkenntnisstheorie, den Grund der Nöthigung aufzuzeigen, vermöge deren wir die Empfindung als unmittelbar gewiss anerkennen. Ebensowenig können aber auch die apriorischen Elemente des Denkens als solche schon den Grund der Gewissheit des vermittelst ihrer geformten Bewusstseinsinhalts enthalten; es liessen sich vorstellende Wesen denken, die unter gleichartigen apriorischen Formen vorstellen wie wir, und in denen das Phaenomen der Gewissheit doch gar nicht vorkäme.

Die Gewissheit bezieht sich auf Elemente des Bewusstseins. Was nun zunächst die Empfindung anbetrifft, so ist sie als solche noch keineswegs bewusst; das, was empfunden wird, ist für die Empfindung nur erst ihr Inhalt, noch nicht ein Object. Das Bewusstsein erst hat ein Object. So ist das Bewusstsein des Hörens z. B. vom Hören selbst verschieden; im Bewusstsein erst wird der Inhalt des Hörens, der Ton, zum Object. Aber das Bewusstsein selber gelangt zu einem Object doch erst in der Form des Selbstbewusstseins, und das Selbstbewusstsein des Ich ist nicht Product dieses Bewusstseins, sondern seine Voraussetzung. Im Ich allein kann also der feste Punkt gefunden werden, durch den Zusammenhang mit welchem das, was im Bewusstsein ist, als gewiss gewusst wird; und dieser feste Punkt muss von der Art sein, dass er selbst nicht wieder einer weiteren Stütze bedarf. Die sinnliche Erfahrung nun ist jedenfalls dieser feste Punkt nicht; das annehmen hiesse vielmehr die Sicherheit unseres Wissens auf die Gewissheit der auf den gegebenen Moment beschränkten Empfindung gründen wollen, was doch alles Allgemeingültige und Nothwendige und damit alles Wissen und selbst alles Zweifeln am Wissen unmöglich machen und nur den Versuch übrig lassen würde, gar nichts mehr zu denken oder zu sagen. Aber auch dem Apriorischen andererseits hängt als solchem noch ein Rest des bloss Thatsächlichen an: dass es gewiss ist, verlangt einen Grund ausserhalb desselben, und dieser kann nur in dem bestehen, was als solches schon die unmittelbare Verwirklichung des Zusammenhanges von Denken und Sein ist. Gerade dies zu sein aber ist die Natur des Ich. Nur im Selbstbewusstsein, im Ich, ist das Denkende und das Gedachte realiter eins; und so ist denn das Selbstbewusstsein als das einzig unmittelbar und an sich Gewisse die Voraussetzung aller anderen Gewissheit, der feste Punkt, ohne den es zu einem Wissen und Denken gar nicht kommen könnte.

Allerdings kann dies Selbstbewusstsein nicht die Quelle des Inhalts sein, der gewiss ist, aber wohl ist es die Quelle der Gewissheit des Inhalts. Der nothwendige Zusammenhang des Gedachten mit dem Ich, welches selber der Zusammenhang von Denken und Sein ist, macht die Denkgesetzlichkeit aus, und darauf beruht es, dass in dieser die Möglichkeit einer objectiven Gewissheit und damit des Wissens und Erkennens gegeben ist.

So etwa möchten wir versuchen, die hauptsächlichen Züge im Gedankengange des Verfassers nachzuzeichnen. Da der Verfasser die Hauptstadien im Gange seiner Untersuchung, der durch polemische Ausführungen häufig unterbrochen ist, nicht selber andeutet und keine Bezeichnungen für die einzelnen Abschnitte gegeben hat, so hat er allerdings die Möglichkeit offen gelassen, dass auch der aufmerksame Leser über das, was dem Verfasser als die Hauptsache gilt, sich täusche. Jedenfalls hat es sich der Verfasser besonders angelegen sein lassen, den Empirismus in seiner modernsten Form zu bekämpfen, und hier verdient ebensowohl die Sache, die er vertritt, als die Art, wie er sie vertritt, die vollste Sym-

pathie. Treffend weist er dem „altklugen Empirismus" nach, wie ihm „die Eierschale des naiven Dogmatismus" anhängt, wie gedankenlos es ist, sich auf das „unmittelbare Bewusstsein", auf das „natürliche Denken" als den gewissesten Ausgangspunkt zu berufen. Andererseits ist es ein Verdienst des Verfassers, die Selbstständigkeit und Ursprünglichkeit des Ich denen gegenüber aufrecht zu erhalten, die das Ich in dem Vorstellen, Fühlen und Denken aufgehen lassen, das jeder unmittelbar in sich finde, und die die reine Apperception mit der Verknüpfung der Vorstellungen für dasselbe halten. Und auch dass man sich nicht dabei begnügen darf, das Apriorische nur vorzufinden und thatsächlich zu constatiren, ist treffend ausgeführt.

Dennoch können wir einige Bedenken, die uns diesem Gedankengange gegenüber aufsteigen, nicht unterdrücken. Solche Bedenken haben wir schon von vorn herein dagegen, ob es wohlgethan ist, von dem Phaenomen der Gewissheit in der Erkenntnisstheorie auszugehen. Das subjective Element der Gewissheit ist für das Erkennen nicht der charakteristische Grundzug, und für den Wahrheitsgehalt der Erkenntniss bleibt es indifferent. Dass alle Gewissheit an dem Ichbewusstsein hängt, daran, dass der Wissende den gewussten Inhalt als den seinigen weiss, sieht wie eine Tautologie aus, und es erst noch zu erweisen würde kaum erforderlich sein, wenn nicht diejenigen, die das Ich am liebsten überhaupt zu Gunsten der einzelnen sinnlichen Affectionen des Bewusstseins beseitigen möchten, den Widerspruch herausforderten. Wir sind mit dem Verfasser völlig einverstanden, dass das Ich „als Subject-Object in realer Identität" seiner Momente durchaus kein widersprechender Begriff ist, dass es nicht zwei Dinge bedeutet, sondern „ein Selbst mit formaler Unterscheidung seiner von sich durch seine Thätigkeit", in welchem „das Denkende mit dem Gedachten dem Sein nach zusammenfällt", und dass es ohne die unmittelbare Selbstgewissheit des Ich gar keine Möglichkeit der Erkenntniss geben könnte. Aber damit ist denn auch schon die blosse leere Form des Ichbewusstseins einerseits und die blosse subjective Gewissheit andererseits weit überschritten, und wir haben es genauer mit dem denkenden Ich und mit der in der Denknothwendigkeit enthaltenen Wahrheit zu thun. Von der leeren Form der Ichheit gibt es schlechterdings keinen Fortgang, aber wohl vom denkenden Ich; denn dieses ist nicht mehr leere Form, sondern es hat schon die ganze reiche Fülle des Empfindens, Anschauens, Vorstellens in sich als zu höheren Stufen der Synthese verarbeitetes Material gegenwärtig. Vom denkenden Ich auszugehen als von dem Ursprung alles Erkennens, das erscheint uns als die wahre Consequenz des vom Verfasser Ausgeführten. Dann aber durfte er auch nicht „die alte Identificirung von Sein und Denken, das alte Dogma von der Immanenz des Denkens" als „das zäheste idolon tribus des modernen Denkens" bezeichnen und behaupten, aller Idealismus könne „das Sein, die objective Realität nur durch einen kühnen Sprung oder Machtspruch erreichen", oder er müsse „frischweg die Identität von Denken und Sein

decretiren". Ja, wenn man das Sein von vorn herein als das durchaus Gedankenlose und vom Denken schlechtweg Getrennte auffasst, als das äusserliche Ding, das sinnlich empfunden wird, dann kann das Seiende überhaupt nie gedacht, nie erkannt werden. Aber eben das denkende Selbstbewusstsein, indem es die Continuität seiner Thätigkeiten vom Empfinden bis zum Denken erfasst, erfasst damit auch die Continuität in der Entwickelung des Seienden als seines Objectes von der sinnlichen Aeusserlichkeit an bis zur reinen geistigen Innerlichkeit und tilgt damit den nur für das ungebildete Bewusstsein bestehenden Schein, als wäre das sinnlich wahrgenommene Ding das eigentlich Feste und Wahre und nicht vielmehr ein bloss Werdendes, das von Stufe zu Stufe sich erhebend sein Dingsein ablegt, um Object und dem Geiste adäquat zu werden. Wäre „das Sein, die objective Realität", nicht von vorn herein als von Gedanken erfüllt gedankenmässig, bestände sein Sein nicht in der Entwickelung zum Denken hin: so könnte das Seiende überhaupt niemals zum Object werden, so wäre es nicht denkbar und gäbe es auch trotz aller Ursprünglichkeit und Selbstgewissheit des Ich als des Subject-Objects weder eine Möglichkeit des Denkens noch des Erkennens. In diesem Sinne, glauben wir, bedürften die scharfsinnigen Ausführungen des Verfassers der Ergänzung, und so erst würde ein wirklich gesicherter Ausgang für das Erkennen gewonnen.

Berlin. Lasson.

Psychologisch-physiologische Optik in experimentell psycho-physischer Darstellung von *J. J. Hoppe*, Prof. der Medicin und Philosophie, Mitglied mehrerer Gelehrten-Gesellschaften, Mr. d. F. D. H. u. s. w. u. s. w. Mit eingedruckten Holzschnitten. Leipzig, Verlag von Otto Wigand. 1881. XII. (371 S.) 8°.

Wir haben in dieser Zeitschrift, Bd. XVI S. 551 ff. Hoppe's „Scheinbewegungen" rühmend angezeigt, und weisen jetzt mit gleichem Rühmen auf des Verf. neue Arbeit hin, welche, statt bei einer Einzelart von Sehrerscheinungen zu verweilen, den ganzen Kreis des Sehens und der Sehrerscheinungen zu umspannen sucht. Nach einleitenden Abschnitten, wie: „das Wort Vorstellung", „Zeit, Ort und Raum", „die Geistesthätigkeit als allgemeine Erkenntniss- und Denkfunction und als individuelles persönliches Wesen", „das Sehen eine That der Geistesthätigkeit auf Grund physikalischer Vorgänge" u. s. w. bringt der Verf. von Abschnitt 9 bis 59, worauf noch zwei Abschnitte: „Die Mechanik und die Geistesthätigkeit beim Sehen", „Schluss" folgen: Untersuchungen und Erklärungen einzelner optischen Erscheinungen. Etwa fünfzig Einzeluntersuchungen bringt somit der Verfasser. Wenn wir nun dabei auch zugeben wollen, dass diese Reichhaltigkeit alle wichtigeren Vorgänge und Erscheinungen des Sehens umfasst, so scheint uns doch ein Nachtheil darin zu liegen, dass die Gründe für diese Wahl nicht hervortreten, dass die Uebersichtlichkeit

über das Ganze fehlt. Unklar ist, warum gleich die erste Untersuchung, Abschnitt 9, ein Kunststück: Roger's Versuch, „das Sehen durch vermeintliche Löcher eines Undurchsichtigen" bringt, und erst die Schlussuntersuchung, Abschnitt 58, „das normale zweiäugige Einfachsehen." Man sollte denken, zweckmässiger und übersichtlicher wäre es, erst das Normale festzustellen und zu erklären, und daran das Anormale oder künstlich Herbeigeführte zu reihen. Möglicherweise dachte der Verf. durch vorausgeschickte Erklärung vom Anormalen und Künstlichen seine Erklärung des Normalen zu vereinfachen und allseitiger zu begründen. Indess die Nothwendigkeit dieser Methode ward uns nicht erfindlich, und jedenfalls hätte diese Methode durch klarere Disposition und übersichtlicheres Zusammenfassen der Einzelheiten schärfer hervorgehoben werden müssen.

Diesen Mangel an Uebersichtlichkeit haben wir namentlich vom philosophischen Standpunkte aus zu tadeln. Andererseits freilich müssen wir die Reichhaltigkeit der zusammengestellten Einzelheiten rühmen, und ebenso im Grossen und Ganzen die Art der Untersuchung und Erklärung dieser Einzelheiten. Hie und da freilich scheint sich die Untersuchung um Worte zu drehen, so wenn der Verf. S. 107 gegen die „Contouren" eifert und S. 108 sagt: „an die Stelle der Contour muss die Lichtabprägung des Körpers treten." Aehnlich wenn er S. 2 das Wort Vorstellung als zu allgemein und überflüssig durch sinnliches Denkbild ersetzt haben will.

Eine an kleinen Raum gebundene Anzeige kann nicht auf Einzelnheiten eingehen. Bei der Eigenart von Hoppe's Optik lohnt sich ein solches referirendes Eingehen um so weniger, als bei der Zusammenhangslosigkeit des Ganzen jede der fünfzig Einzelheiten ein specielles Referat erforderte. Wir müssen uns daher mit der Versicherung begnügen, dass wir im Grossen und Ganzen der Art der Untersuchung und Erklärung der Einzelheiten zustimmen, und wollen nur noch den philosophischen Gesichtspunkt, der den Verf. leitete, hervorheben, zumal er es ist, der uns für diese Optik, wie früher für die Scheinbewegungen, das lebendigste Interesse erregte und wegen dessen wir diesen Schriften weitere Beachtung wünschen.

Der Verf. stellte sich die Aufgabe: „die Geistesthätigkeit bei ihren Arbeiten zu verfolgen; zu fragen, wie das geistige Product zu Stande komme, zugleich um durch Untersuchung der Entstehung geistiger Schöpfungen das Machende selbst und seine Producte immer wahrer und klarer zu erkennen." Er beschränkte sich auf die geistige Arbeit bei den Sehwahrnehmungen und suchte nun in jedem einzelnen Falle zu erforschen: „1. was dem körperlichen Organismus und also beim Wahrnehmen den Sinnesorganen und dem Gehirnmechanismus und 2. was der wissenden Geistesthätigkeit zugehört; auch war 3. darauf zu achten, ob ausser diesen Kräften noch andere thätige Ursachen, wie das sogenannte Unbewusste, mitwirken."

Dieser Nachweis nun, dass ein Unbewusstes überall nicht thätig sei,

dass alle Sehwahrnehmungen auch ohne Hülfe eines Unbewussten erklärt werden können, bildet eine Hauptaufgabe des Verfassers und zwar „genügt ihm dabei die Widerlegung des Unbewussten im Allgemeinen nicht, sondern er muss sie bis zum Uebermasse in jeglichem Falle ausführen." Hoppe wendet sich dabei vorzugsweise gegen optische Erklärungen, welche G. Dreher in seinem Darwinismus und seinen Beiträgen zur exacten Psycho-Physiologie aufstellte.

Seit es Mode wurde, überall da, wo etwas ungewusst ist, ein unbewusst Wirkendes zu substituiren, da wurde die Welt von diesem bequemen Mittel aller Erklärung so voll, dass man sich in jene Zeit zurück versetzt meint, in der man um Gottes zweckmässiges Walten zu beweisen, behaglich darauf verwies, dass die grossen Flüsse alle an den grossen Städten vorbeigeführt seien. Wir erachten es daher für ein Verdienst, dass Hoppe innerhalb der optischen Erscheinungen allseits untersuchte, ob die Annahme eines unbewusst Wirkenden nöthig sei. Wir haben nie an solches Wirken glauben können. Mag man auch immerhin da, wo die Geistesthätigkeit auf Grund vorausgegangener Erfahrung und sicherer Uebung und Gewohnheit schnellfertige, scheinbar unbedachte Urtheile macht oder Wahrnehmungen vollzieht, von unbewusstem Thun reden, so wurzelt solches „unbewusste Thun" ja gerade im Gefühl sicherer Selbstgewissheit, und es ist nicht nöthig, zwischen den wissenden, oder den das Wissen sich aneignenden Geist und die Sinnesorgane, als seine Mittel der Erfahrung von der Aussenwelt, ein drittes einzuschieben. Mag nun auch die eine oder andere Erklärung Hoppe's anders zu geben sein, so raubt solcher Mangel im Einzelnen seiner Arbeit nicht den Werth, die Freithätigkeit des Geistes, „den wissenden Geist als das Machende bei den Sehwahrnehmungen" nachweisen gewollt zu haben und nachgewiesen zu haben.

Im 16. Abschnitt bespricht Hoppe: „die Allee. Die Verschmälerung der von Parallellinien eingeschlossenen längeren Raumstrecken an ihrem jenseitigen Ende." Auch Lazarus spricht in seinem „Leben der Seele" im Capitel „Geist und Sprache" von der Thatsache, dass eine Allee am entgegengesetzten Ende geschlossen erscheint, und knüpft die Bemerkung daran, dass trotz dieser Wahrnehmung gar kein Zweifel darüber entstehe, ob die Allee sich wirklich verenge oder in geraden Linien parallel laufe. Lazarus benutzt diese Thatsache mit anderen zur Begründung des Gesetzes der Apperception, wonach „die Seele als empfindendes Wesen percipirt gemäss ihrer ursprünglichen Natur, indem sie zugleich appercipirt gemäss den in früherer Thätigkeit erworbenen Elementen." Man sagt, dies Gesetz von Lazarus sei nichts neues, es liege offen zu Tage und schon die Scholastiker hätten gesagt: Quidquid recipitur, recipitur per modum recipientis. Dieser Einwand beweist aber nur, dass dabei weder die Scholastik noch Lazarus verstanden ist. Die Scholastiker hatten nicht die Vorstellung von einer freithäthig, thatkräftig sich entwickelnden Seele. Diese Vorstellung kam erst auf, als Kant, der Copernikus der Psychologie,

die Seele nicht als ein leblos leeres Papier, sondern als eine Activität, als eine selbstthätige, synthetische, Wahrheit erobernde Kraft erfassen lehrte. Von diesem unscholastischen Kant'schen Boden geht Lazarus aus und wir behaupten, dass er mit seinem Gesetz: „die Seele appercipirt gemäss den in früherer Thätigkeit erworbenen Elementen", die Seele in Wahrheit zu einem concreten, inhaltsvollen, der Entwicklung fähigen Wesen machte. Wir behaupten aber auch, dass Hoppe's Schrift auf optischem Gebiete eine neue und wesentliche Bestätigung bringt für die Wahrheit von Lazarus' Gesetz der Apperception. Und darin liegt die allgemeine, philosophische Bedeutung dieser optischen Untersuchungen.

L. Weis.

Ludwig Feuerbach's Philosophie, die Naturforschung und die philosophische Kritik der Gegenwart von *Albrecht Rau.* Leipzig, J. A. Barth. 1882. (249 S.) 8°.

Ein begeisterter Anhänger Feuerbach's, macht der Verfasser in diesem Buche den Versuch, das im Bewusstsein der Gegenwart ziemlich verblasste Andenken an Ludw. Feuerbach wieder aufzufrischen und diesen scharfsinnigen, wenn auch einseitigen und nicht selten sophistischen Denker der heutigen im Labyrinthe der philosophischen Speculation oft rath und compasslos herumirrenden Culturwelt als besten Führer zu empfehlen. Aber der Verf. geht dabei zugleich auch stark polemisch zu Werke, indem er sich gegen Albert Lange, der ein abfälliges und schwach begründetes Urtheil über Feuerbach in seiner Geschichte des Materialismus gefällt hatte, und demnächst gegen O. Liebmann, der eine gleichfalls schmähende Aeusserung über denselben gethan, mit herber Kritik richtet. Ausser Feuerbach's Leben und Wirken, dem der erste Abschnitt der vorliegenden Schrift gewidmet ist, wird Ludwig Knapp's heutzutage ganz vergessenes System der Rechtsphilosophie im zweiten Abschnitt in Erinnerung gebracht, und im dritten Abschnitt erfolgen Mittheilungen aus dem Leben dieses unglücklichen, viel verkannten, aber auch mit wenig Selbsterkenntniss ausgerüsteten, talentvollen Mannes. Die drei letzten, zugleich gegen Lange und Liebmann polemisch gerichteten und für Feuerbach apologetischen Abschnitte zeichnen sich durch Hervorhebung einer grossen Anzahl characteristischer Citate aus den Werken des Letzteren und den Versuch aus, einen inneren Zusammenhang in den Feuerbach'schen Lehren nachzuweisen. Dass letzteres gelungen sei, hat Ref. nicht finden können. So bereitwillig eine gerechte Beurtheilung Feuerbach's grosse Bedeutung als Kritikers und Geschichtschreibers der Philosophie anerkennen wird, so wenig sich ferner Feuerbach's Verdienst um die wissenschaftliche Ueberwindung des dialectischen Idealismus Hegels leugnen lässt, welcher vor Feuerbach's Auftreten als die letzte, höchste Frucht der nachkantischen Philosophie betrachtet wurde, so wenig wird man sich doch bei dem, was dieser nun an die durch seine Kritik leer gewordene Stelle setzte, ein-

verstanden erklären und begnügen können. Und hat nicht den Materialismus, in den sich Feuerbach nun mittels einer Art von Salto mortale nach vollzogener Vernichtung des Hegel'schen Idealismus stürzte, seinerseits ebenso gut, ja noch viel entscheidender, als diesen, eine vernichtende Kritik getroffen? Was aber Feuerbach's ethische Principien, insbesondere sein Princip der Liebe anbetrifft, das übrigens der materialistischen Theorie schnurstracks zuwiderläuft, so hat dies durch Andere, wie z. B. Chalybaeus und Rothe, denn doch eine ganz andere und tiefergehende Begründung und Durcharbeitung erfahren, als ihm Feuerbach zu Theil werden liess. Die grosse Einseitigkeit endlich, mit der Feuerbach in der Auffassung der Religion und in der Behandlung des Wesens des Christenthums verfuhr, springt doch auch zu sehr in die Augen, um mehr als vorübergehend oder oberflächlich wirken zu können. So scheint denn trotz A. Rau's lebhafter und selbst geistreicher Apologetik das Endurtheil dahin ausfallen zu müssen, dass die Bedeutung seines Helden, dessen culturhistorische Stellung im deutschen Geistesleben allerdings nicht unterschätzt werden darf, dessen grosse Gaben ihn aber nicht vor den gewaltigsten Irrthümern geschützt haben, mehr in der Vergangenheit, als in der Zukunft zu suchen sei.

Zur Kantlitteratur.

1. **Zum Gedächtniss Kant's.** Festrede gehalten zur Einweihung der neu errichteten Grabstätte des Philosophen in Königsberg am 19. Juni im Jahre der Saecularfeier der Kritik der Reinen Vernunft von *Jul. Walter*, o. Prof. d. Philos. a. d. Univ. zu Königsberg. Leipzig, Breitkopf & Härtel. 1881. (31 S.) 8°.
2. **Kant's Bedeutung auf Grund der Entwicklungsgeschichte seiner Philosophie.** Festvortrag am 28. März 1881 geh. v. Dr. *Max Runze*. Berlin, C. Duncker (C. Heymons). 1881. (40 S.) 8°.
3. **Kant's Critique of pure reason.** A critical exposition by *George S. Morris*, Ph. D. Professor of Ethics etc. in the Univ. of Michigan. Chicago, L. C. Griggs & Co. 1882. (VII, 272 S.) 8°.

Die erste der angeführten Publicationen fasst die Erscheinung Kant's im Zusammenhange mit der Entwicklungsgeschichte der neuern Philosophie auf und sucht die Stelle, welche er als nationaler wie als Weltphilosoph einnimmt, auf Grund einer zwar kurzen, aber scharfen und treffenden Characteristik des dem kritischen Idealismus Eigenthümlichen zu bestimmen. Der Walter'sche Vortrag gehört unzweifelhaft zu dem Besten, was im verflossenen Jubiläumsjahre 1881 über Kant und dessen Kritik der reinen Vernunft von Berufenen und Unberufenen geschrieben worden ist. Das Verhältniss des Philosophen zu seinen unmittelbaren Vorgängern, die Aehnlichkeit seiner Grundrichtung mit der des Sokrates, die Hauptgesichtspunkte, Entdeckungen, Wirkungen und Siege seiner Lehre werden in zwar ganz

compendiöser, aber geistvoller und das Wesentliche klar hervorhebender und wohl formulirender Weise geschildert. Ganz besonders sei dabei hervorgehoben, was Walter über den oft geschmähten kategorischen Imperativ sagt (Pag. 18): „Hinaus über die Erscheinungswelt, weil mit den Gesetzen dieser ohne alle Beziehung, führt allein der Begriff des „Soll", denn in der Sittlichkeit handelt es sich um das, „was geschehen soll, ob es gleich niemals geschieht". Die Interpretation dieses Wortes ist die zweite grosse philosophische That Kant's. Sie verhält sich zur ersten an Bedeutung etwa wie diese zu seiner Theorie des Himmels. Durch sie ward er, wie Herbart sagt, der Platon der Deutschen. Begründete der kritische Standpunkt eine neue Weltansicht, so fordert diese eine neue social-politische Weltgestaltung. -- „Soll" in seiner Unbedingtheit kategorischer Imperativ, bedeutet Beziehung eines Willens auf das schlechthin Allgemeine. Es bedeutet vernünftiger Wille oder Person sein. Erst mit Kant tritt der Begriff der Person im Unterschied von der bloss vernünftigen Individualität in den Mittelpunkt der philosophischen Weltanschauung. Die Beziehung des Willens auf das allgemeine Gesetz begründet das Moralischsein, wie die Beziehung der Erscheinung auf die Vernunft das Verständlichsein oder Dasein. Diese Beziehung kann doppelt ausgedrückt werden: mache dein Wollen allgemein, d. h. handle nach allgemeinem Gesetz, oder: der Wille soll allgemein anerkannt sein, d. h. behandele jedes Vernunftwesen als Person oder Selbstzweck. Das subjective Urtheil, in dem sich die auf dieses Soll gegründete Würde der Menschheit ausspricht, ist das specifisch sittliche Element der Achtung. Es ist der erste Versuch, das Moralprincip des Christenthums nach der Seite seiner Universalität hin philosophisch zu formuliren. Es gibt keine andere Sanction der Persönlichkeit. Es ist der Fehdehandschuh, den Kant mit Rousseau dem blossen Kulturbegriff hinwirft. Alle Kulturen vernichteten und missbrauchten Personen. Dieses verbietet und vieles Andere gebietet das „Soll".

2. Der Runze'sche Vortrag sucht sich das Verständniss Kant's durch eine neue und speciellere Bestimmung des Verhältnisses, in dem der Kritiker der Vernunft zu seinen britannischen Vorgängern, namentlich D. Hume steht oder stehen soll, zu bahnen. Zu diesem Ende nimmt R. in der vorkritischen Periode Kant's eine Zeit des Empirismus, ja selbst eine des Skepticismus für ihn an — eine Hypothese, die freilich nicht nur keine Bestätigung in Kant's Schriften findet, sondern sogar Allem widerspricht, was wir über den Entwicklungsgang des Philosophen daraus erfahren können. Die Sache ist bekanntlich die, dass Kant durch das Studium Hume's, dessen Beginn in die spätern fünfziger Jahre des vorigen Jahrhunderts gesetzt werden muss und das seine Wirkung zu Anfang der sechsziger Jahre bei ihm geltend machte, der schon längere Zeit in ihm erschütterten Autorität des Wolff'schen Dogmatismus mehr und mehr entzogen wurde, bis er 1770 zum ersten entscheidenden, wenn auch erst partiellen Ausdruck seines kritischen Idealismus gelangte. Empiriker oder gar Skeptiker ist Kant niemals gewesen; auch Hume gegenüber verhielt

er sich immer kritisch, wenn er diesem auch den Anstoss zu verdanken erklärt, wodurch ihm über das wahre Verhältniss der verschiedenen Elemente des Denkens, welche die Einen bisher einseitig zur Verstandesmetaphysik zusammengefasst, die Andern als ausschliesslich empirische behandelt hatten, ein Licht aufging. Was Runze am Schluss seines Vortrags (S. 38—40) über Kant's ethische und religiöse Gesinnung mit dessen eigenen Worten treffend beibringt, entschädigt einigermassen für den verfehlten Versuch einer neuen, bisher unerhörten und nicht wahr zu haltenden Entwicklungsgeschichte des Philosophen.

3. Die dritte der oben angeführten Publicationen ist die erste in einer Reihe von Bänden, welche in englischer Sprache die „deutschen philosophischen Classiker" darzustellen bestimmt sind. Als solche werden Kant, Fichte, Schelling und Hegel bezeichnet. Der Ethik Kant's und der Kritik der Urtheilskraft sind die nächstfolgenden Bände bestimmt, darauf soll ein Band über Schelling's „Transcendentalen Idealismus" folgen und dann noch zwei Theile über Hegel's Logik und Hegel's Aesthetik. In der Einleitung des vorliegenden Bandes sind die allgemeinen Gesichtspunkte angegeben, von denen die Herausgeber der Sammlung ausgehen: sie sehen die deutsche Philosophie in ihrer Bewegung von Kant bis auf Hegel als einen Höhepunkt des speculativen Denkens an und beginnen ihre Darstellung mit Kant, als demjenigen Philosophen, welcher den bahnbrechenden Anstoss zu dieser ganzen Entwicklung gegeben habe, um mit Hegel als dem „wahren Interpreten Kant's", zu enden. Uebrigens wollen sie auf Niemandes Worte schwören und sich das Recht eigner Prüfung und selbstständigen Denkens überall vorbehalten. Der vorliegende Band nun enthält, nachdem der Verfasser seine allgemeine Ansicht von dem Entwicklungsgange des Philosophen und der Stellung, welche er in der modernen Geistesbewegung überhaupt einnimmt, angegeben, sowie im ersten Kapitel das Problem der Kritik der reinen Vernunft bezeichnet hat, in den sieben folgenden Kapiteln eine eingehende, übersichtliche und mit Verständniss geschriebene Analyse des grossen Werkes, welche dessen Methode, Gehalt und Resultate den Lesern klar und deutlich darlegt, wobei sie sich besonders an Ed. Caird's ausgezeichnetes Werk (Glasgow 1877) angeschlossen zu haben scheint. C. S.

Dictate aus den Vorlesungen von *Hermann Lotze*. Leipzig, S. Hirzel.

1. **Grundzüge der Psychologie** 1881. VIII (angehängt ist ein „Verzeichniss der litterarischen Publicationen Hermann Lotze's"). 1881. (VIII u. 100 S.) gr. 8°.
2. **Grundzüge der Religionsphilosophie.** 1882. (102 S.) 8°.
3. **Grundzüge der praktischen Philosophie.** 1882. (84 S.) 8°.

Es bedarf kaum der Bemerkung, dass und warum das Unternehmen des Herrn Professor Rehnisch, die Dictate aus den sämmtlichen Vorlesungen Lotze's (über: Logik und Encyclopädie der Philosophie, Meta-

physik, Naturphilosophie, Psychologie, Aesthetik, praktische Philosophie, Religionsphilosophie, Geschichte der deutschen Philosophie seit Kant) und zwar in der von Lotze zuletzt gegebenen Fassung zu veröffentlichen, zunächst von den eigentlichen Schülern des Verewigten, die durch Hören seiner Vorträge und Lectüre seiner Schriften in dieser Gedankenwelt bereits mehr oder weniger heimisch geworden, mit freudigstem Danke begrüsst sein wird. Dass und inwiefern aber diese nur kurz resumirenden Dictate doch auch allen Denen empfohlen werden dürfen, welche erst in das Studium der Philosophie eingeführt zu werden wünschen, darüber musste bereits die erste dieser Publicationen, die des Heftes über Psychologie, ein richtiges Urtheil veranlassen. Auswahl und Anordnung des Stoffes zeigen sich für das Verständniss des Anfängers berechnet, der sich von den elementaren Thatsachen der empirischen Psychologie stufenweise zu den Hauptproblemen der metaphysischen geleitet sieht; mit dem unmittelbar Einleuchtenden der strengen Gedankenentwickelung verbindet sich das Ueberredende der fein abgewogenen, schönen Darstellung, was um so mehr gerühmt zu werden verdient, als Lotze, wie er die jedesmal voraufgehenden Erörterungen, ohne ein Heft oder auch nur Notizen zu benutzen, in stets leicht fliessender, gefällig sich abrundender, klarer und eigenartig reizvoller Rede vortrug, so auch die Form dieser Dictate dem Ermessen des Augenblickes überliess, so dass die Hefte über dieselben Disciplinen aus verschiedenen Semestern, was den Ausdruck und selbst die Gedankenverbindung im Einzelnen betrifft, niemals übereinstimmten. Es muss indess betont werden, dass in diesen wenig umfangreichen Heften eben auch nicht mehr geboten sein kann und geboten sein soll, als eine allgemeine Orientirung über den Gegenstand, eine zweckmässige Anleitung zu eingehenderer Beschäftigung. So wird das Studium der drei ausführlicheren Bearbeitungen der Psychologie, die wir ja von Lotze haben, und deren jede von einem eigenthümlichen Gesichtspunkte aus unternommen ist, durch die Lectüre der vorliegenden Skizze natürlich nicht erspart; das Bedürfniss umfassenderer und tieferer Belehrung wird vielmehr erst geweckt, und eben diesen Character hätten diese Publicationen, im Gegensatze z. B. zu manchen der nach Hegel'schen Vorlesungen herausgegebenen Bände, selbst dann bewahrt, wenn die Auseinandersetzungen, deren wesentlichen Inhalt Lotze in diesen Paragraphen zusammengefasst hat, nach stenographischer Nachschrift mit veröffentlicht wären.

Eine systematische Bearbeitung der Ethik und Religionsphilosophie haben wir von Lotze selber bekanntlich nicht erhalten; der dritte Band des „Systems der Philosophie", welcher „die wesentlichsten Aufgaben der praktischen Philosophie, der Aesthetik und der Religionsphilosophie in einzelnen Abhandlungen erörtern" sollte, und auf dessen Erscheinen gewiss in den weitesten fachwissenschaftlichen Kreisen mit Spannung gewartet wurde, ist nicht erschienen. Nach dem Bemerkten aber ist das von vornherein klar, dass die uns jetzt gebotenen Grundzüge der praktischen Philosophie und der Religionsphiloso-

phie durchaus nicht für einen Ersatz dessen gelten können, was Lotze in Aussicht gestellt hat, und an dessen Ausführung er durch einen unzeitigen Tod verhindert worden ist. Es treten uns in der That in dem einen wie in dem anderen Falle nur die weiten, aber allerdings auch scharf gezogenen und lückenlosen Umrisse eines Lehrgebäudes entgegen. So handelt die praktische Philosophie in einem ersten Abschnitte von den Principien der sittlichen Beurtheilung, von den Grundsätzen des Handelns, von der Freiheit des Willens, in einem zweiten von dem individuellen Leben, von der Gesellschaft, vom Staate; verbunden aber werden beide Abschnitte, von denen der erste „reine", der zweite „angewandte" Ethik betitelt werden könnte, durch ein von der Realisirung der ethischen Ideen im Allgemeinen handelndes Kapitel, aus welchem nur der eine, für Lotze's Denkweise so charakteristische Satz hervorgehoben sein mag: „die bestimmten Formen, die das Handeln unter bestimmten Umständen annimmt, sind nicht blosse Beispiele der (im vorhergehenden entwickelten) Regeln, sondern viel mehr werth als diese in ihrer Allgemeinheit". Die Disposition der Religionsphilosophie wird aber unmittelbar aus folgender Bemerkung deutlich, mit welcher der dritte (von dem wirklichen Weltlaufe — sodann von Religion und Moral — von Dogmen und Confessionen handelnde) Abschnitt eingeleitet wird: „Wir haben bisher den Begriff Gottes so zu bestimmen gesucht, wie er einestheils aus metaphysischen Gründen nothwendig, anderentheils aus religiösen Gründen so gefasst werden musste, dass er den Bedürfnissen unseres Gemüths entsprach. Jetzt ist unsere Aufgabe zu sehen, in wie weit die Wirklichkeit diese letzteren Ergänzungen bestätigt." Auch jeder der beiden vorangehenden Abschnitte gliedert sich wieder in drei Kapitel; an welchen Punkten aber namentlich, hier wie in der Ethik, eine weitere Ausführung viel Interessantes und Neues hätte bringen müssen, braucht wohl nicht erst erörtert zu werden.

Allein eben die Frage wird man hier vornehmlich beantwortet wünschen, ob denn die Grundzüge der praktischen Philosophie und Religionsphilosophie, so wie sie nun hier vorliegen, nicht doch auch viel „Neues" enthalten, nämlich Vieles, was in Lotze's anderen Werken nicht zu finden wäre. Nun ist ja aus dem Mikrokosmus zunächst Lotze's religionsphilosophischer Standpunkt im Allgemeinen (vgl. 3. Band, 9. Buch, 3.—5. cap. incl.), ferner aber auch seine Begründung der Ethik (vgl. II, 5, 5 sowie seine Forderung und Vertheidigung einer empirischen Willensfreiheit (vgl. I, 2, 5, daneben aber III, 7, 3) bereits bekannt. Auch im Einzelnen aber dürfte die Skizze der Religionsphilosophie nur einiges wenige bieten, was sich nicht irgendwo im Mikrokosmus oder im Systeme der Philosophie, und dort sogar zum Theil in eingehenderer Begründung, nachweisen liesse. Höchst bemerkenswerth erscheint es jedoch, dass der Eindruck, den man bei aufmerksamer Lectüre namentlich der geschichtsphilosophischen Abschnitte des Mikrokosmus empfangen muss, hier eine unumwundene Bestätigung findet. „Die Resultate unserer Betrachtung"

— heisst es § 83 nach einer ausführlicheren Widerlegung aller Theodiceen und einer (namentlich an III, 7, 2 des Mikrok. sich anschliessenden) Ueberlegung der Geschichte des Menschengeschlechtes — „bilden genau die Gründe, aus welchen zu allen Zeiten die pessimistischen Ansichten hervorgegangen sind". Dass der Optimismus, der aus dem entwickelten religiösen Begriffe von Gott consequent fliessen würde, theoretisch gar nicht zu beweisen, das Festhalten dieser religiösen Ueberzeugung mithin nur eine Entschliessung des Characters sei, wird offen zugegeben, andererseits aber der Pessimismus als die wohlfeilste und oberflächlichste Ansicht bezeichnet, weil er die Existenz eines Räthsels einfach leugne, dessen Auflösung er nicht finde. — Nicht ganz so verhält es sich mit der Skizze der praktischen Philosophie. Die „Grundsätze des Handelns", deren Lotze nicht mit Herbart fünf, sondern zwölf aufstellt, und von denen er annimmt, dass sie alle aus „dem höchsten Principe des Wohlwollens" fliessen, sind allerdings von ihm schon seit lange ganz so in den Vorlesungen mitgetheilt worden, eine Parallelle aus seinen Werken aber wüsste ich für dieses Capitel nicht anzuführen. Der zweite Hauptabschnitt muss sodann Vieles bringen, was in dem zweiten und dritten Bande des Mikrokosmus ausführlicher abgehandelt wird, gewinnt jedoch (zumal in den beiden letzten, von der Gesellschaft und vom Staate handelnden Kapiteln) ein selbstständiges Interesse durch ein unmittelbares Eingehen auf manche dort nicht berührte Fragen, welche gerade unsere Zeit beschäftigen, ja beunruhigen, und lässt seine grosse Kürze um so mehr beklagen, als die echt philosophische Behandlung in ihrer ruhigen Erhabenheit über dem widerlichen Parteistreit des Tages eine wahrhaft erbauende und reinigende Wirkung übt. — Wenn aber diese Skizzen unsern Verlust auch nicht entfernt ersetzen, ihn vielmehr nur recht empfindlich machen können, so behalten sie dennoch — abgesehen von dem Neuen, das sie bieten — als von Lotze selbst herrührende systematische Zusammenfassungen des anderswo doch nur unter verschiedene Gesichtspunkte zerstreut gebotenen Materiales auch für fachwissenschaftliche Kreise ihren eigenthümlichen Werth. H. v. Kleist.

Der Optimismus des Sokrates bei Xenophon und Platon gegenüber den pessimistischen Stimmen in der älteren griechischen Litteratur. Von Dr. *Gustav Beneeler* (Oberlehrer am Gymn. zu Chemnitz). (Zum Osterprogr. d. Kgl. Gymn. zu Chemnitz.) Chemnitz, J. C. F. Pickenhahn & Sohn. 1882. (33 S.) 4°.

Da diese unter Beibringung eines sehr grossen Materials mit vieler Liebe gearbeitete Abhandlung ihren Gegenstand ebenso ausgiebig als anziehend erörtert, kann sie als ein willkommener Beitrag zur Geschichte des Pessimismus betrachtet werden, welcher an seinem Theile das von Huber und J. Sully Angebahnte fördersam durchführt. Zu wünschen wäre freilich gewesen, dass der Verfasser in der Benutzung seiner Quellen etwas kritischer

zu Werke gegangen wäre; auch würde es besser gewesen sein, wenn er das im letzten Paragraphen Beigebrachte mehr in den Anfang gestellt hätte, wo es der Chronologie nach hingehört. Denn so, wie er die Sache darstellt, sollte man meinen, der Pessimismus habe bis auf Sokrates die hellenische Litteratur und den hellenischen Volksgeist durchaus beherrscht, was doch nicht der Fall ist, wie schon aus seinen eigenen nachherigen Angaben hervorgeht. Immerhin bleibt es richtig, dass bei aller Lebenslust und Freude am Dasein von vornherein ein düsterer Zug durch den Hellenismus hindurchgeht, den die Poeten wie die Prosaiker der Nation zum mannigfachen Ausdruck bringen. Diese „pessimistischen Stimmen" nun hat der Verfasser in der homerischen Dichtung, bei Hesiod, in der griechischen Lyrik (bes. bei Theognis), in der attischen Tragoedie (bes. bei Euripides), bei Aristophanes und endlich bei den skeptisch gesinnten Sophisten mit gründlichem Fleisse verfolgt. Im Gegensatz dazu schildert er dann den bei Xenophon wie bei Plato hervortretenden, auf Sokrates zurückzuführenden Optimismus, wie er in des Sokrates Stellung zur Menschheit, zum Lustbegriff, zur hellenischen Dichtung, zur Auffassung der Tugend und der Glückseligkeit durch sie, zur Ansicht seiner Volksgenossen von der Liebe und Ehe, zum griechischen Fatalismus hervortritt und in seiner teleologischen Weltanschauung, wie in seinem Glauben an Unsterblichkeit und jenseitiger Vergeltung begründet ist. Sehr zu wünschen ist, dass der Verfasser das begonnene Werk, die einander entgegengesetzten Strömungen des Optimismus und Pessimismus in der hellenischen Welt aufzusuchen, auch für deren spätere Zeit fortsetze, wo der Gegensatz, wie sich schon in den sokratischen Schulen selbst und später immer mehr zeigt, noch viel klaffender wird.

Der Protagoras des Plato zur Einführung in das Verständniss der ersten platonischen Dialoge erklärt von Dr. *Adolf Westermayer*, Gymnasialprofessor in Nürnberg. Erlangen (Andreas Deichert) 1882. (VI u. 202 S.) 8°.

In der Vorrede bemerkt der Verf., da seine Erklärung des Lysis (Erlangen 1875) den Beifall hervorragender Kritiker gefunden habe, so sei von ihm in derselben Absicht — nämlich jüngeren Lesern eine Anleitung zu förderlichem und genussreichem Privatstudium des Plato zu geben — eine Bearbeitung des Protagoras unternommen worden. Da Ref. in jenen Beifall nur mit wesentlichem Vorbehalte einzustimmen vermochte, so freut es ihn um so mehr, mit der hier entwickelten Auffassung zunächst im Ganzen ein volleres Einverständniss bekennen zu dürfen, während er gegen vieles Einzelne allerdings, wenn hier der Raum dazu wäre, lebhaften Widerspruch erheben müsste. Die bedeutenderen der vorhandenen Erklärungsschriften sind offenbar sorgfältig benutzt, und das Entlehnte mit manchem Selbstständigen zu einem Ganzen zusammengearbeitet, das man wohl gelten lassen kann, wenn auch eine wesentliche Förderung unseres Verständnisses durch diese Arbeit nicht gewonnen sein dürfte.

Allein den oben angezogenen Worten und schon dem Titel zufolge will dieses Buch auch nicht sowohl als wissenschaftliche wie als didaktische Leistung beurtheilt werden. Nun wird man a priori geneigt sein, das Bedürfniss einer neuen Uebersetzung und einer allen einzelnen Intentionen nachspürenden ästhetischen Erklärung — wie sie hier geboten ist — zu leugnen, dagegen eine bis in's einzelnste eindringende logische Analyse — wie sie hier doch nicht überall durchgeführt ist — als für die erste Einführung (und nicht bloss für diese) allerdings sehr nutzbringend anzuerkennen. Indessen, da diese Uebersetzung bei aller Treue nicht nur wie deutsch klingt, sondern auch, wenn man von einigen süddeutschen Eigenthümlichkeiten absieht, eine wirklich „genussreiche" Lectüre gewährt, und da die den einzelnen Abschnitten beigefügten Erläuterungen durchweg von einer lebendigen Auffassung zeugen und durch warme ästhetische und sittliche Begeisterung fesseln, so zweifle ich nicht, dass dem von dem Verf. erstrebten Zwecke dieses Buch, so wie es ist, als Ganzes sehr gute Dienste leisten kann, und wünsche demselben viele empfängliche Leser.

H. v. Kleist.

M. Littré et le positivisme par *E. Caro* de l'académie française. Paris, Hachette et Co. 1883. (IV, 301) 8°.

Diese neueste Publikation Caro's hat, wie schon der Titel andeutet, einen doppelten Gegenstand: die Characteristik des im Jahre 1880 verstorbenen Littré und die Kritik des Positivismus, dessen hervorragendster Vertreter in Frankreich jener seit A. Comte's Tode gewesen war. Die im ersten Kapitel gegebene Geschichte der Arbeiten und der Geistesentwickelung Littré's nebst der sich daran schliessenden Darstellung seiner intellectuellen und moralischen Eigenthümlichkeit fällt sehr sympathisch aus, was um so natürlicher erscheint, als Frankreich in diesem Zeitalter der Revanchebestrebungen und des Revanchegeschreies an so ernsten, vielseitigen, arbeitsamen und rühmenswerthen Gelehrten, wie Littré einer war, nicht gerade Ueberzahl hat; die beiden anderen Kapitel aber bieten eine scharfe und wohlgezielte Polemik gegen den Positivismus, dessen im Grunde nur negativer Character als den Aufgaben weder der Wissenschaft noch des praktischen Lebens gewachsen nachgewiesen wird. Für besonders wichtig muss der von Caro gelieferte Fingerzeig erklärt werden, dass die angebliche Neutralität des Positivismus (zwischen Materialismus und Spiritualismus) eine Chimäre ist, die Niemanden täuschen sollte; nicht mindere Wichtigkeit hat der im letzten Theile des Buches zum Theil an der Hand des bekannten Mallock'schen Werkes: Is life worth living? gegebene Nachweis, dass die Redensarten der Positivisten vom Ideal, von der Liebe und Hingebung (dem „Altruismus" u. s. w.), von der Religion des Fortschritts und Aehnlichem, entweder noch Reste der bisherigen christlich-ethischen Weltanschauung sind, auf welche ihm, dem Positivismus, kein Recht zusteht, oder aber als nichtssagende Phrasen angesehen

werden müssen. Diese Erörterungen sind ganz vortrefflich und dem falschen Pathos der Positivisten gegenüber, welches manchem Einfältigen im Geiste imponiren mag, ausserordentlich schlagend. Als ein beachtenswerther Zug des Caro'schen Buches verdient es endlich hervorgehoben zu werden, dass der Verfasser am Schlusse sich so ausdrückt, als ob ihm der Sieg der positivistischen Lehre wahrscheinlich sei. Sollten die dahin gehörigen Aeusserungen wirklich so verstanden werden müssen und nicht vielmehr als Warnungen zu deuten sein, so würde daraus wenigstens das hervorgehen, dass der Gegensatz der extremen Parteien in Frankreich bereits eine recht bedenkliche Zuspitzung erhalten hat.

Jenaische philosophische Dissertationen.

1) **Geulinx' ethisches System** von *E. Göpfert*. Breslau, W. Köbner. 1883. (30 S.) 4°.

2) **Darstellung und Kritik des Leibnitzischen Optimismus** von *O. Engler*. 1883. (63 S.) 8°.

3) **Comparative Darstellung des Religionsbegriffes in den verschiedenen Auflagen der Schleiermacher'schen „Reden"** von *E. Braasch*. Kiel, Lipsius u. Tischer. 1883. (69 S.) 8°.

4) **Vergleichende Darstellung und Beurtheilung der Religionsphilosophie Hegel's und Schleiermacher's** von *O. Hering*. 1882. (47 S.) 8°.

1) Dr. Göpfert, dessen Arbeit schon in Fluss war, als E. Pfleiderer's Abhandlung erschien, hat sich das Problem erwählt, eine treue, sich eng an die Quellen anschliessende Darstellung der meistens verkannten Ethik von Geulinx zu geben. Er möchte auch das Charakteristische der Sprache, welches denselben in hohem Grade auszeichnet, sowie den eigenthümlichen Gemüthston, der seine Untersuchungen begleitet, zur Anschauung bringen. Wir möchten glauben, dass ihm das im Wesentlichen gelungen sei. Sowohl die Energie der ethischen Ueberzeugungen Geulinx' als die Feinheit seiner psychologischen Beobachtungen treten in seiner Darlegung klar hervor. In der Auffassung des Geulinx'schen Occasionalismus entfernt sich der Verfasser hinsichtlich der Frage, wie das göttliche Wirken im Verhältniss zur Zeit zu denken sei, von Pfleiderer (S. 24, 25), wie uns scheint, nicht ohne Grund.

2) In dem heute wieder so lebhaft entbrannten Streit über die Werthschätzung des Daseins wird der Leibnitzische Optimismus oft ungenügend erfasst und unbillig beurtheilt. Es ist daher nicht unwichtig, eine Darstellung zu erhalten, welche in gedrängter Kürze jene Lehre nach den Voraussetzungen der damaligen geschichtlichen Lage und im Zusammenhange des ganzen Systems erörtert. Eine solche Behandlung hat sich Dr. Engler zur Aufgabe gemacht, er unternimmt es, die zahlreichen beim Problem des Optimismus zusammentreffenden Gedankenreihen aufzuweisen und sie in ihre Begründung zu verfolgen. So eröffnet sich von dem

wichtigen Punkt eine Aussicht auf das gesammte System Leibnitzen's. Die sich der Darstellung anschliessende Kritik zeigt Streben nach einer selbstständigen principiellen Würdigung des Gedankenlaufs des Philosophen.

3) Eine neue Untersuchung der öfter behandelten Frage nach dem Verhältniss der verschiedenen Auflagen der Schleiermacher'schen „Reden über die Religion" hat Dr. Braasch zu dem Ergebniss geführt, eigentlich sachliche Differenzen fänden sich in denselben überhaupt nicht, es seien vielmehr die späteren Darstellungen lediglich aus dem Versuch zu erklären, für dieselbe ursprüngliche Conception eine passendere Formulirung zu finden. Die Durchführung dieser These schloss eine neue selbstständige Untersuchung dessen, was die Reden unter Religion verstehen, in sich.

Indem der Verfasser die Aufgabe in diesem umfassenden Sinn ergreift, wird er gezwungen, sich mit einigen sehr hervorragenden Forschern kritisch auseinanderzusetzen. Ob es ihm dabei gelungen sei, seine These siegreich durchzuführen, mag zweifelhaft erscheinen, jedenfalls aber bekundet seine Untersuchung Kraft des Denkens, Umsicht der Anordnung und Scharfsinn der Dialektik, und sie verdient daher auch die Beachtung derer, welche dem Ergebniss nicht beizutreten vermögen.

4) In der religionsphilosophischen Arbeit stehen Hegel und Schleiermacher noch immer im Vordergrunde, aber es geschieht nicht selten, dass ihre Lehren ohne genügende Schärfe, dass sie unklar und verworren oder gar mit entstellenden Vorurtheilen gefasst werden. So ist eine knappe, aktenmässige, die Hauptpunkte entwickelnde Darstellung, wie sie sich Dr. Hering zur Aufgabe gemacht hat, nicht ohne Berechtigung. Es handelte sich dabei vornehmlich um ein zutreffendes Herausheben des Wesentlichen, sowie um unbefangene Würdigung eines jeden der grossen Denker neben dem anderen; bei Schleiermacher musste auch auf die Frage der Fortbildung der Ueberzeugungen und Lehren eingegangen werden. Die Kritik soll insofern eine „immanente" sein, als sie eine Beurtheilung vornehmlich nach den in den Systemen selbst gegebenen oder den aus ihrer Vergleichung erwachsenden Zielpunkten versucht. Der gesammten Behandlung des Problems dürfte die Anerkennung gebühren, dass sie Eindringen in die Sache und besonnene Umsicht darthue. E.

Verhandlungen der philosophischen Gesellschaft zu Berlin. Heft 20—21. Inhalt: *Prof. Michelet's:* Ueber einige Einwürfe gegen Michelet's System der Philosophie u. s. w. Dr. *P. Cauer:* Die Entstehung der Moral. Heidelberg, G. Weiss. 1882. (91 S. 18.°)

In der Vertheidigung seines Werkes verweilt Prof. Michelet besonders bei der Polemik gegen Weis wegen dessen in den philos. Monatsheften geltend gemachten Widerspruchs gegen das sog. Ritter'sche Experiment. Da die Leser der Monatshefte diese Angelegenheit bereits kennen und sich ohne Zweifel ihr Urtheil über die wahre Erklärung der Zersetzung des Wassers gebildet haben werden (es sei nur noch erwähnt, dass auch in

dem bekannten grossen Wiedemann'schen Werke über Galvanismus u. s. w., dessen neue Auflage eben erscheint, die Sache ganz im Sinne des Prof. Weis behandelt ist), so darf hier wohl füglich darüber hinweggegangen werden. Der zweite Gegenstand ist eine enkomiastische Darstellung der utilitarischen Ethik durch Dr. Cauer, angeknüpft an einen Bericht über das Sidgwick'sche Werk: The methods of Ethics. Es ist erfreulich zu constatiren, dass diese Auffassung des praktischen oder praktisch sein sollenden Theils der Philosophie in der philosophischen Gesellschaft zu Berlin nicht nur keinen Anklang, sondern nur mehr oder weniger lebhaften Widerspruch fand, dessen schärfster, aber auch bedeutsamster Ausdruck durch Lasson erfolgte. Lasson's Entgegnung, von einem nur hie und da allzubitteren Spott gewürzt, weist in schlagender Weise das Unzulängliche und Unwissenschaftliche, ja Widersinnige und ganz Unhaltbare des Utilitarianismus nach. Auch was Michelet und Friderichs gegen Cauer, einen wie es scheint nochrecht unreifen Nachbeter der englischen Utilitarier, vorbrachten, verdient als sachgemässe Entgegnung erwähnt zu werden.

Neu eingegangene Schriften.

Fischer, E. L., Ueber das Princip der Organisation.
Ribot, Th., Les maladies de la volonté.
Lotze, H., Grundzüge der Logik und Encyclopaedie.
Borelius, J. J., Lärobok i den formella Logiken. 4de Uppl.
Geijer, Reinh., Hegelianism och Positivism.
Göpfert, E., Geulinx' Ethisches System.
Heinze, M., Der Eudaemonismus in der griech. Philosophie. Abth. I.
Kleist, H. v., Plotinische Studien. Heft I. St. 3. IV Enn.
Cantor, Geo., Grundlagen einer allgemeinen Mannichfaltigkeitslehre.
Fischer, E. L., Der sog. Lebensmagnetismus oder Hypnotismus.

Bibliographie

von

Dr. F. Ascherson.

I. Zur philosophischen Encyklopädie. Gesammelte Schriften. Bibliographie. Zeitschriften. Wolff, H., Speculation und Philosophie. 2 Bde. 2. [Titel-] Ausg. 8. Leipzig, Denicke's Verlag. à n 5 M. Inhalt: 1. Der spekulative Realismus. 2. Der empirische Realismus. — Bruesselbach, J., philosophische Propädeutik für die höheren Lehranstalten Deutschlands. 8. Kaiserslautern, Fussinger. n. 1 M. — Spangenberg, M., zum Sieg der freien Wissenschaft. Offener Streitbrief an Herrn G. Gadow. 8. Hamburg, J. F. Richter. n. 60 Pf. — Vorträge, philosophische, herausgegeben von der philosophischen Gesellschaft zu Berlin. Neue Folge. 4. Heft. 8. Halle, Pfeffer. n. 1 M. 20 Pf. Inhalt: Ueber die Anwendbarkeit der mathematischen Methode auf die Philosophie. Vortrag von Kirchmann. [S. ob. S. 246.] — Dahn, F., Bausteine. Gesammelte kleine Schriften. 4. Reihe. 2. Schicht. Philosophische Studien. 8. Berlin, O. Janke. n. 5 M. [S. ob. Bd. XVIII S. 629.] — Landsberg, J., volksthümliche Philosophie. Vorlesungen

zur Belehrung und Unterhaltung. Heft 5 und 6. 8. Berlin, Issleib. n. 1 M. 25 Pf. Inhalt: 5. Der Gottes-Begriff. n. 50 Pf. 6. Eine vergnügte Stunde. n. 75 Pf. [S. ob. Bd. XVIII S. 314.] — Ourliac, E., Contes sceptiques et philosophiques. 16. Paris, C. Lévy. 1 fr. — Vierteljahrs-Catalog aller in Deutschland erschienenen Werke aus dem Gebiete der Theologie und Philosophie. Jahrg. 1883. 1. Heft. Januar — März. 8. Leipzig, Hinrichs'sche Buchh. Verlags-Conto. pro 10 Expl. n. 1 M. 80 Pf. — Zeitschrift für exacte Philosophie im Sinne des neueren philosophischen Realismus. Herausgegeben von Th. Allihn u. O. Flügel. 12. Bd. 2. Heft. 8. Langensalza, Beyer. n. 2 M. — Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft. Herausgegeben von M. Lazarus und H. Steinthal. 14. Bd. 3. Heft. 8. Berlin, Dümmler's Verlagsbuchhandlung. n. 2 M. 40 Pf.

II. **Zur Geschichte der Philosophie.** Heinze, M., der Eudämonismus in der griechischen Philosophie. 1. Abhandlung. Vorsokratiker, Demokrit, Sokrates. 8. Leipzig, Hirzel. n. 4 M. — Plato's ausgewählte Dialoge. Erklärt von C. Schmelzer. 3. Bd. Phädo. 8. Berlin, Weidmann'sche Buchhandlung. 1. M. 20 Pf. — Platon's Werke. 1 Gruppe. VI. 5. Aufl. (Griechische Prosaiker in neuen Uebersetzungen, herausgeg. von C. R. v. Osiander und G. Schwab.) Stuttgart, Metzler'sche Buchhandl. 50 Pf. — Auffarth, A., die Platonische Ideenlehre. 8. Berlin, Dümmler's Verlagsbuchhandlung. n. 2 M. 40 Pf. — Manns, P., die Lehre des Aristoteles von der tragischen Katharsis und Hamartia. 8. Karlsruhe, Reuther. n. 1 M. 80 Pf. — Brandscheid, F., der „Oedipus Tyrannus des Sophokles" und seine neuesten Kritiker. Nebst einem Anhange: Wider das übertriebene Conjecturenwesen in Aristoteles Poetik. 8. Wiesbaden, Rodrian's Hofbuchhandlung. 75 Pf. — Dieterici, F., die sogenannte Theologie des Aristoteles. Aus dem Arabischen übersetzt und mit Anmerkungen versehen. 8. Leipzig, Hinrichs'sche Buchhandlung, Verlags-Conto. n. 8 M. — Bernays, J., über die unter Philon's Werken stehende Schrift über die Unzerstörbarkeit des Weltalls. 4. Berlin, Dümmler's Verlagsbuchhandlung. n. 4 M. — Ciceronis, M. T., de legibus libris. Ex recognitione J. Vahleni iterum editi. 8. Berlin, Vahlen. n. 4 M. — Collette, St., Augustine. London, Allen u. Co. 5 sh. — Renan, l'islamisme et la science. 8. Paris, C. Lévy. 1 fr. — Tommasini, O., la vita e gli scritti di Niccolo Machiavelli. Vol. I. 8. Rom, Loescher. 15 l. — Hume, D., eine Untersuchung über die Principien der Moral. Deutsch herausgegeben mit einem Namens- und Sachregister versehen von Th. G. Masaryk. 8. Wien, Konegen. n. 2 M. — Cohen, H., Kant's Einfluss auf die deutsche Kultur. Rede. 8. Berlin, Dümmler's Verlagsbuchhandlung. n. 80 Pf. — Schleiermacher's Räthsel und Charaden. 3. Aufl. 8. Berlin, Besser'sche Buchhandlung. n. 1 M. 20 Pf., geb. n. 2 M. — Blackie, J. S., the wisdom of Goethe. 12. London, Blackwood and Sons. 6 sh.

III. **Zur philosophischen Weltanschauung.** Maass, G., christliche Philosophie. Erklärung der Welt aus einem Principe. 8. Jena, Pohle. n. 1 M. — Allievo, G., del positivismo in sè e nell' ordine pedagogico. 16. Turin, Tip. Subalpina di San Marino. 4 l. 50 c. — Jacobi, J. L., Streiflichter auf Religion, Politik und Universitäten der Centrumspartei. Eine Streitschrift. 8. Halle, Strien Verlag. n. 75 Pf. — Schultze, F., die Grundgedanken des Spiritismus und die Kritik desselben. Drei Vorträge. 8. Leipzig, E. Günther's Verlag. n. 5 M. — Wahrheit gegen Irrthum. Aufklärung für Wissbegierde über Magnetismus, Spiritualismus und Spiritismus. 8. Pressburg, Heckenast. n. 80 Pf.

IV. Zur Erkenntnisslehre und Logik. Lotze, H., Grundzüge der Logik und Encyklopädie der Philosophie. 8 Leipzig, Hirzel. n. 2 M. — Wolff, H., Logik und Sprachphilosophie. Eine Kritik des Verstandes. 2. [Titel-] Ausg. 8. Leipzig, Denicke's Verlag. n. 6 M. — Derepas, G., la théorie de l'inconnaissance. 8. Paris, Thorin. 4 fr.

V. Zur Naturphilosophie. Mozzoni, G., Filosofia del creato. 8. Mailand, Muggiani u. Co. 5 l. — Kosmos. Zeitschrift für Entwickelungslehre und einheitliche Weltanschauung. Herausgegeben von B. Vetter. 7. Jahrg. 1883/84. 1. Heft. 8. Stuttgart, Schweizerbart'sche Verlagshandlung. Halbjährlich n. 12 M. — Hertwig, R., Gedächtnissrede auf Ch. Darwin. 4. Berlin, Friedländer und Sohn. n. 50 Pf. — Fick, A., philosophischer Versuch über die Wahrscheinlichkeiten. 8. Würzburg, Stahel'sche Universitäts-Buchhandlung. n. 1 M. 20 Pf. — Fischer, E. L., über das Princip der Organisation und die Pflanzenseele. 8. Mainz, Kirchheim. n. 2 M. 40 Pf.

VI. Zur Ethik, Culturgeschichte und Rechtsphilosophie. Dilthey, W., Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte. 1. Bd. 8. Leipzig, Duncker und Humblot n. 10 M. 80 Pf. — v. Gizycki, G., Grundzüge der Moral. 8. Leipzig, Friedrich. n. 1 M. 50 Pf. Ausg. auf Velinpapier geb. n. 5 M. — Beck, J. T., Vorlesungen über christliche Ethik. Herausgegeben von J. Lindenmeyer. 3. Bd.: Die ethische Erscheinung des christlichen Lebens. 8. Gütersloh, Bertelsmann. n. 3 M. 60 Pf. [S. ob. S. 122.] — Staller, J., Epitome theologiae moralis. Pars 1. Brixen, Weyer's Buchh. n. 4 M. — Moran, J. M., Teologia moral. Tomo I. 4. Madrid, Aguado. 60 r. — Lolli, D., l'amore dal lato fisiologico, filosofico e sociale. 16. Mailand, Frat. Dumolard. 3 l. — Ribot, Th., les maladies de la volonté. 18. Paris, Baillière et Co. 2 fr. 50 c. — Reich, E., die Abhängigkeit der Civilisation von der Persönlichkeit des Menschen und von der Befriedigung der Lebensbedürfnisse. 1. Bd. Die persönliche Entwickelung des Menschen und die Civilisation. 8. Minden, Bruns' Verlag. n. 6 M. 50 Pf. — Vautrain-Cavagnari, V., l'ideale del diritto. 8. Genua, Tip. Sambelino. 6 l.

VII. Zur Anthropologie und Psychologie. Zeitschrift für Ethnologie. Red.: A. Bastian, R. Hartmann, R. Virchow, A. Voss. 15. Jahrg. 1883. Nr. 1. 8. Berlin, Asher u. Co., Verlags-Conto pro cplt. n. 20 M. — Mandel, E., Prof. Häckel's natürliche Entstehung des Menschen [Anthropogenie] kritisch beleuchtet. 8. Regensburg, Manz. n. 4 M. — Ranke, J., Beiträge zur physischen Anthropologie der Bayern. 8. München, literarisch-artistische Anstalt. Cart. n. 16 M. — Brennsohn, J., zur Anthropologie der Litauer. 8. Dorpat, Karow. n. 1 M. — Sieiro y González, J., Principios de psicologia. 8. Madrid, Ranos u. Carvajal. 20 r. — Boole, M., the message of the psychic science. 8. London, Trübner u. Co. 5 sh. — Bale, J., Influence of the mind on mind. 8. London, Woolmer. 12 sh. 6 d.

VIII. Zur Religionsphilosophie. Jonas, R., ein Blick auf den siegreichen Kampf des christlichen Theismus mit pantheistischen Anschauungen. Vortrag. 8. Posen, Merzbach. n. 40 Pf.

IX. Zur Philosophie der Geschichte. Montesquieu's Betrachtungen über die Ursachen der Grösse der Römer und deren Verfall. Herausgegeben von R. Habs. (Universal-Bibliothek Nr. 1721. 1722.) 8. Leipzig, Reclam jun. à n. 20 Pf.

X. Zur Sprachphilosophie. v. Humboldt's, W., sprachphilosophische Werke. Herausgegeben und erklärt von H. Steinthal. 1. Hälfte 8. Berlin, Dümmler's Verlagsbuchhandlung. n. 6 M. — v. Humboldt, W., über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss

auf die geistige Entwickelung des Menschengeschlechts. Herausgegeben und erläutert von A. F. Pott. 3. [Titel-] Ausg. 8. Berlin, Calvary u. Co. n. 4 M. 50 Pf.

XI. **Zur Aesthetik.** Hostinský, O., über die Bedeutung der praktischen Ideen Herbart's für die allgemeine Aesthetik. 8. Prag, Rziwnatz. n. 1 M. — Schasler, M., über dramatische Musik und das Kunstwerk der Zukunft. Ein Beitrag zur Aesthetik der Musik. 1. Abth.: Ist die Musik eines dramatischen Ausdrucks fähig? (Deutsche Zeit- und Streitfragen. Herausgegeben von F. v. Holtzendorff. Heft 179 u. 180.) 8. Berlin, Habel, Subscriptionspreis à n. 75 Pf., Einzelpreis n. 1 M. 60 Pf.

XII. **Zur Pädagogik.** Vierteljahrs-Catalog aller in Deutschland erschienenen Werke aus dem Gebiete der Pädagogik. Jahrg. 1883. 1. Heft. Januar — März. 8. Leipzig, Hinrichs'sche Buchh., Verlags-Conto. n. 2 M. 20 Pf. — Encyclopädie des gesammten Erziehungs- und Unterrichtswesens, herausgegeben von K. A. Schmid. 5. Bd. 3. Abth. 2. Aufl. 8. Leipzig, Fues' Verlag. n. 4 M. [S. ob. S. 248.] — Lindner, G. A., encyklopädisches Handbuch der Erziehungskunde mit besonderer Berücksichtigung des Volksschulwesens. 17. u. 18. Heft. 8. Wien, Pichler's Wittwe und Sohn. à n. 60 Pf. [S. ob. S. 248.] — Schmid, K. A., pädagogisches Handbuch für Schule und Haus 2. Aufl. 1. Liefg. 8. Leipzig, Fues' Verlag. 50 Pf. — Jahrbuch des Vereins für wissenschaftliche Pädagogik. Begründet von T. Ziller. 15. Jahrg. Herausg. v. Th. Vogt. 8. Leipzig, Veit u. Co. n. 5 M. — Nachrichten, vierteljährliche, von Kirchen- und Schulsachen, herausgegeben von B. Raven. Jahrg. 1883. 1. Heft. 8. Hannover, Feesche. pro cplt. baar 1 M. 50 Pf. — Klassiker, pädagogische. Auswahl der besten pädagogischen Schriftsteller. Herausgegeben von G. A. Lindner. Bd. 11 und 12. 8. Wien, Pichler's Wittwe und Sohn. n. 9 M., geb. n. 10 M. Inhalt: 11. F. Fröbel's Menschen-Erziehung, Erziehungs-, Unterrichts- und Lehrkunst. Herausgegeben von F. Seidel. n. 4 M., geb. n. 4 M. 50 Pf. 12. F. Fröbel's Kindergartenwesen. Herausg. v. F. Seidel. n. 5 M., geb. n. 5 M. 50 Pf. [S. ob. Bd. XVII S. 507.] — Comenius, J. A., grosse Unterrichtslehre. Bearbeitet und mit Erläuterungen versehen von J. Beeger und F. Zoubek. 4. Aufl. 8. Leipzig, M. Hesse's Verlag. n. 3 M. 50 Pf., geb. n. 4 M. 50 Pf. — Beeger, J., und F. Zoubek, J. A. Comenius nach seinem Leben und seinen Schriften dargestellt. 8. Leipzig, M. Hesse's Verlag. n. 2 M., cart. n. 2 M. 30 Pf., geb. n. 2 M. 75 Pf. — Hoffmann, R., das Zoar der Erziehung oder Pestalozzi und Zeller. Vortrag. 8. Berlin, Bouillon. n. 50 Pf. — Fleay, F. G., three lectures on education. 8. London, Revves and Turner. 1 sh. — Grimaldi, C., la scuola, la disciplina, il metodo. 8. Avellino, Talimiero & Co. 2 l. — Beerel, M., Erziehungs-Normen. Ein Handbuch für Eltern und Erzieher. 8. Breslau, Woywod. n. 2 M., geb. n. 2 M. 50 Pf. — Luz, G., Lehrbuch der praktischen Methodik für Schulamtszöglinge, Schullehrer und Schulaufseher. 3 Aufl. 1. Bd. 8. Basel, Schwabe. n. 4 M. 80 Pf. — Baginsky, A., Handbuch der Schulhygiene. 2. Aufl. 8. Stuttgart, Enke. n. 14 M. — Zwick, H., Körperpflege und Kindererziehung. 8. Berlin, Oehmigke's Verlag. n. 2 M. — Bencivenni, J., Questioni ardenti di riforma scolastica. 8. Turin, Tarizzo. 4 l. — Schultz, E., über das teleologische Fundamentalprincip der allgemeinen Pädagogik. 2. Aufl. 8. Mühlhausen im Elsass. n. 1 M. 60 Pf. — Chronik, allgemeine, des Volksschulwesens. Herausgegeben von L. W. Seyffarth. 1882. Neue Folge. 5. Jahrg. 8. Breslau, Morgenstern. n. 6 M. — Mittheilungen aus dem Gebiete des Volksschulwesens. Herausgegeben von H. Brandi. 8. Jahrg. Mai 1883 bis April 1884. (12 Nrn.) Nr. 1. 4. Osnabrück, Wehberg. pro cplt. n. 1 M. 50 Pf. — Firnhaber, C. G.,

die Nassauische Simultanvolksschule. Ihre Entstehung, gesetzliche Grundlage und Bewährung, nebst einer Geschichte der alten Nassauischen Volksschule. 2. Bd. 8. Wiesbaden, Kunze's Nachfolger. n. 5 M. 20 Pf., cplt. n. 10 M. — Gymnasium. Zeitschrift für Lehrer an Gymnasien und verwandten Unterrichtsanstalten. Red. von M. Wetzel. 1. Jahrg. 1883/84. (24 Nrn.) Nr. 1. 8. Paderborn, F. Schöningh. Halbjährlich n. 3 M. — Correspondenz-Blatt für die Gelehrten- und Realschulen Württembergs. Herausgegeben von Ramsler. 10. Jahrg. 1883. (12 Hefte.) 1. u. 2. Heft. 8. Tübingen, Fues. pro cplt n. 7 M. — Hartz, H., aus der Gymnasialpraxis. Conferenzvorlagen. 4. Altona, Harder. n. 1 M. — Universitäts-Kalender, deutscher, für das Sommer-Semester 1883. Herausgegeben von F. Ascherson. 2 Theile. 16. Berlin, Simion. In 1 Bd. geb. n. 2 M. 25 Pf., 2 Thle. brosch. apart n. 1 M. 50 Pf. — Fick, A., über die Vorbildung zum Studium der Medicin. Vortrag. 8. Berlin, Weidmann'sche Buchhandlung. n. 40 Pf.

Recensionen-Verzeichniss.

The Alternative, a study for psychology. (Academy 572 v. J. Sully.)
Aristotle's Psychology in Greek and English by Wallace. (Academy 573 v. J. Bywater.)
O. Bardenhewer, Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute. (Gött. gel. Anz. 17, 18 v. D. Kaufmann.)
Bergmann, Die Grundprobleme der Logik. (L. C. 20.)
Brenker, Die beiden ersten Kapitel in Lessing's Laokoon. (Z. f. Gymnasialwesen 5 v. H. F. Müller.)
Briefwechsel zwischen Schopenhauer und J. A. Becker. (Voss. Ztg. 195.)
J. Buschmann, Lessing's Hamburgische Dramaturgie. (Z. f. Gymnasialwesen 5 v. H. F. Müller.)
G. Cantor, Grundlagen einer allgemeinen Manigfaltigkeitslehre. (Dtsche. Literaturztg. 18 v. M. Simon.)
F. Dieterici, Die sogenannte Theologie des Aristoteles. (L. C. 19.)
Dörpfeld, Ein Beitrag zur Leidensgeschichte der Volksschule. (Schulbl. f. d. Prov. Brandenburg 5, 6.)
E. Dreyfus-Brisac, L'éducation nouvelle. Études de pédagogie conparée. (Dtsche. Literaturztg. 18 v. E. von Sallwürk.)
B. Erdmann, Nachträge zu Kant's Kritik der reinen Vernunft. (Dtsche. Literaturztg. 14 v. J. B. Meyer.)
K. Fischer, Immanuel Kant. Bd. 1. 3. Aufl. (Literar. Merkur III, 14 v. H. Spatzier.)
Fligier, Die Urzeit von Hellas und Italien. (Philol. Wochenschr. 16 v. G. Meyer.)
A. Günther, Anti-Savarese. (Dtsche. Literaturztg. 18 v. Th. Weber.)
M. Guthrie, On Mr. Spencers unification of knowledge. (Dtsche. Literaturztg. 16 v. Ebbinghaus.)
v. Hartmann, Das religiöse Bewusstsein der Menschheit im Stufengang seiner Entwickelung. (Theol. Studien und Kritiken 1883, 3 v. Dorner.)
v. Hartmann, Die Religion des Geistes. (Theol. Studien und Kritiken 1883, 3 v. Dorner.)
Heller, Geschichte der Physik von Aristoteles bis auf die neueste Zeit. Bd. 1. (Gött. gel. Anz. 19 v. K. Lasswitz.)
v. Hellwald, Culturgeschichte. (Revue critique 19.)
Herbart's Werke, herausg. v. Kehrbach. Bd. 1. (L. C. 18.)
M. Kayserling, Moses Mendelssohn. (L. C. 18.)
F. Kirchner, Ueber das Grundprincip des Weltprocesses. (Dtsche. Literaturztg. 14 v. R. Lehmann.)

Knauer, Die Reflexionsbegriffe. (L. C. 20.)
Köchly, Ges. kleine Schriften. 2. Bd. (L. C. 20.)
Laas, Idealistische und positivistische Ethik. (Gött. gel. Anz. 17, 18 v. J. Rehmke.)
Lange, De pristina libelli de republica Atheniensium forma. (Philol. Wochenschr. 15 v. G. Faltin.)
Lemaître, Quomodo Cornelius noster Aristotelis Poeticam sit interpretatus? (Revue critique 15.)
Lotze, Geschichte der deutschen Philosophie seit Kant. (L. C. 18.)
A. Mayer, Die monistische Erkenntnisslehre. (Literar. Merkur III, 8 v. A. Jäckel.)
Mismer, Principes sociologiques. (La philosophie positive 6 v. G. Wyrouboff.)
Merget, Geschichte der Jugendliteratur. 3. Aufl. (Schulbl. d. Prov. Brandenb. 5, 6.)
Münz, Die Grundlagen der Kant'schen Erkenntnisstheorie. (L. C. 20.)
Nietzsche, Die fröhliche Wissenschaft. (L. C. 19.)
Palmer, Evangelische Pädagogik. (Schulbl. f. d. Prov. Brandenb. 5, 6.)
M. Perty, Ohne die mystischen Thatsachen keine erschöpfende Psychologie. (L. C. 21.)
A. v. Oettingen, Die Moralstatistik. 3. Aufl. (Dtsche. Literaturztg. 16 v. G. v. Gizycki.)
Platon's Vertheidigungsrede des Sokrates und Kriton, erklärt von Bertram. (Bl. f. d. bayer. Gymnasialwesen 19, 2/3 v. Sörgel.)
Prot, Mensch und Gott. (Literar. Merkur III, 14 v. A. Jäckel.)
C. Radenhausen, Christenthum und Heidenthum. (Revue critique 17.)
K. Rieger, Ueber die Beziehungen der Schädellehre etc. (L. C. 21.)
Schasler, Das System der Künste. (Literar. Merkur III. 14 v. H. Spatzier.)
E. Schultz, Ueber das teleologische Fundamentalprincip der allgemeinen Paedagogik. (Literar. Merkur III. 14 v. H. Spatzier.)
Seidel, Lucretius. (Bl. f. d. bayer. Gymnasialwesen 19, 1 v. Haas.)
H. Sommer, Die Neugestaltung unserer Weltansicht. (Gött. gel. Anz. 16 v. R. Seydel.)
Stuckenberg, The life of Immanuel Kant. (L. C. 21.)
A. Westermeyer, Der Protagoras des Platon. (L. C. 17 v. M. W[o]hlr[a]b).
J. H. Witte, Die Philosophie unserer Dichterheroen. Bd. 1. (Herrig's Archiv 69, 2 v. O. Weddigen.)
E. Zeller, Ueber Begriff und Begründung der sittlichen Gesetze. (Gött. gel. Anz. 19 v. G. v. Gizycki.)
Zimmermann, Anthroposophie im Umriss. (L. C. 19.)

Aus Zeitschriften.

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Gegründet von J. H. von Fichte, redigirt von H. Ulrici und A. Krohn. Neue Folge. Bd. 82, Heft 2. Schuppe, Was sind Ideen? Zweite Hälfte. — Rud. Eucken, Fortlage als Religionsphilosoph. — M. Sartorius, Die Entwicklung der Astronomie bei den Griechen bis Anaxagoras und Empedokles, in besonderem Anschluss an Theophrast. — Dr. G. Neudecker, Denknothwendigkeit und Selbstgewissheit in ihrem erkenntnisstheoretischen Verhältniss. — C. B. Braig, Der Pessimismus in seinen psychologischen und logischen Grundlagen. — Recensionen: H. Ulrici, Dr. G Neudecker, Grundlegung der reinen Logik. — Ders., Fechner, noch einmal die psychophysische Frage, mit Beziehung auf F.'s neueste Schrift: Revision der Hauptpunkte der Psychophysik. — Schuppe, A. v. Leclair: Beiträge zu einer monistischen Erkenntnisstheorie. — A. Krohn, V. Knauer,

Geschichte der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Neuzeit. — Ders., F. C. Poetter, Die Geschichte der Philosophie im Grundriss. — Ders., A. Schwegler, Geschichte der griechischen Philosophie. — Ders., H. Lotze, Geschichte der deutschen Philosophie seit Kant. — Ders., A. Chiapelli, Della Interpretazione panteistica di Platone. — Ders., A. Chiapelli, Le Ecclesiazuse di Aristofane e la Republica di Platone. — L. Müller, V. Knauer, W. Shakespeare, der Philosoph der sittlichen Weltordnung. — Vaihinger, A. Weber, Wille zum Leben oder Wille zum Guten? — H. Ulrici, A. Sechi, Die Grösse der Schöpfung. — A. Krohn, J. Storz, Die Philosophie des hl. Augustinus. — F. Kirchner, Rob. Schellwien, Die Arbeit und ihr Recht. — Bibliographie.

Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, h. v. R. Avenarius. Leipzig, Fues' Verlag (R. Reisland). 1883. Jahrg. VII. Heft 2. Jacobson, Z., Philos. Untersuchungen zur Metageometrie. — Tönnies, F., Studie zur Entwicklungsgeschichte des Spinoza. Art. 1. — Erdmann, B., Logische Studien. Art. 2. Anzeigen: Brunnhöfer, A., v. H. Wernicke. — Erdmann, B., v. H. Vaihinger. — Müller, Ferd. Aug., v. A. Wernicke. — Schneider, G. H., v. G. v. Gizycki. — Uphues, K., v. E. Laas. — Selbstanzeigen: Benn, A. — Lasswitz, K. — Wernicke, A. — Philosophische Zeitschriften. — Bibliographische Mittheilungen.

Revue philosophique de la France et de l'Étranger. Dir. par Th. Ribot. Paris. G. Baillière et Co. 1883. Nr. 5. Ch. Bénard, La vie esthétique. — Paulhan, l'obligation morale au point de vue intellectuel. — Fonsegrive, Sur les prétendues contradictions de Descartes. — Notes et discussions: Les origines logiques de la doctrine de Parménide, par M. L. Dauriac. — Analyses et comptes rendus: Ch. Richet, Physiologie des nerfs et des muscles. — Vallier, De l'intention morale. — Wallace, Aristotetle's psychology. — Notices bibliographiques: Beaunis, Recherches sur le temps de réaction des sensations olfactives. — Boccùla, Sulla durata delle percezioni olfattive. — Dupuis, Le nombre géométrique de Platon (2e interpretation). — Hultsch, Die geometrische Zahl in Platon's VIII Buche vom Staate. — Revue des périodiques étrangers: Philosophische Studien. — Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. — Nro. 6. Fouillée, Le libre arbitre et la contingence des futurs. — Beaunis, Sur la comparaison du temps de réaction pour les différentes sensations. — Tannery (P.), Etudes de philosophie ancienne: Anaximène et l'unité de substance. — Fonsegrive, Sur les prétendues contradictions de Descartes (fin). — Revue générale: G. Tarde, Quelques criminalistes italiens de la nouvelle école. — Analyses et comptes rendus: G. H. Schneider, Der thierische Wille etc. — G. H. Schneider, Der menschliche Wille vom Standpunkte des Darwinismus. — Ch. Henry, Correspondance inédite de Condorcet et de Turgot. — Revue des périodiques: Archivio di psichiatria. — Rivista sperimentale di freniatria. — Rassegna critica. — The Journal of mental science. — La critique philosophique. — La philosophie positive etc. etc

Miscelle.

Der ausserordentliche Professor Johannes Volkelt in Jena ist zum ordentlichen Professor an der schweizerischen Universität zu Basel, der bisherige Privatdocent Dr. Joh. Witte in Bonn zum ausserordentlichen Professor in der philosophischen Facultät ebendaselbst ernannt worden.

Buchdruckerei von P. Neusser in Bonn.

Kant und der Pietismus.

Kant ist in pietistischen Umgebungen aufgewachsen. Er ist sosehr selfmade man, dass man gerade ihn auf etwaige Jugendeindrücke bis dahin weniger angesehen hat, als andere, wie z. B. den alten Herrenhuter Zögling Schleiermacher. Freilich ist, was die Energie des Einflusses angeht, ein grosser Unterschied zwischen der methodischen Züchtung von Gläubigen in einer Zinzendorf'schen Erziehungsanstalt und zwischen dem Aufwachsen in der anspruchslosen, gutbürgerlichen Atmosphäre der Königsberger Frommen gewesen. Auch konnte bei dem werdenden Philosophen die Beziehung zum religiösen Gebiet keine so enge sein, wie bei dem werdenden Theologen. Dennoch ist der Pietismus, wo und wie er sich auch zeige, durch die anziehende oder abstossende Wirkung, die von ihm ausgeht, jedenfalls so bedeutungsvoll für das innere Leben derer, die sich in seiner Umgebung befinden, dass es sich der Mühe lohnt, selbst einen Orginaldenker, wie Kant, über sein Verhältniss zu ihm zu prüfen. An Andeutungen des hier vorliegenden Bedürfnisses fehlte es auch bisher nicht ganz. Insbesondere hebt Zeller hervor, dass Kant aus der Schule des Pietismus den sittlichen Ernst und die strenge Gewissenhaftigkeit, von der diese Denkweise erfüllt ist, mit sich in's spätere Leben herübergenommen habe [1]).

Der junge Kant war in der beneidenswerthen Lage, mit leichter Mühe den pietistischen Spreu und den pietistischen Weizen von einander sondern zu können. Hätten seine frommen Erzieher nicht sämmtlich eine persönlich höchst ach-

1) Geschichte der Philosophie seit Leibniz 1873. S. 404.

tungswerthe Seite dargeboten, so wäre ein Zusammenstoss mit seiner ihnen ganz heterogenen Eigenart nicht ausgeblieben. Man denke an seine frivol klingenden Aeusserungen über das Gebet, an seine Entwerthung des ganzen Gefühlslebens, an seinen Grundsatz, nichts auf blosse Treu und Glauben anzunehmen, an seine Neigung, jedwede moralische Depression mit dem rüstigen Affect der That, jedwede angebliche Gnadenwirkung mit einem Act sittlicher Spontaneität zu ersetzen, lauter Merkmale eines nur auch gar nicht specifisch religiös angelegten Naturells! Nicht als ob die Absonderlichkeiten des Pietismus, unter dem er gross gezogen wurde, nicht auch dem Knaben und Jüngling manchfach hätten zu schaffen machen müssen. Sein geistlicher Mentor, der Consistorialrath und Professor Albert Schulz, gab ihm in den Betstunden, zu denen er fleissig angehalten wurde, manches von den dem Christen nothwendigen Stunden für das Gebet, von der geflissentlichen Aufsuchung des Termins der gänzlichen Bekehrung, von dem glorreichen Kampf des Christen bis zum endlichen Durchbruch zu hören; er mag noch dem Mann, wo sich's einmal (es war 1758) von Kant's Beförderung zu einer Professur handelte, mit der feierlichen Frage: „Fürchten Sie auch Gott von Herzen? [1])" nicht wenig imponirt haben. Auch war der in Ostpreussen herrschende Pietismus keineswegs so weitherzig, dass nicht die Meinung obgewaltet hätte, es könnten nur Anhänger dieser Richtung beim Königsberger Consistorium zu geistlichen Aemtern gelangen. Was aber der Situation in Königsberg zu gut kam, das war der Umstand, dass der dortige Pietismus, vielleicht an sich gutartig, keinem stricten Gegensatz in der Geistlichkeit und in der Bürgerschaft begegnete, und deswegen leichter, als anderswo, relativ gesund und ein wirkliches Salz der Erde bleiben konnte. So geschah es, dass der am meisten über ihn Hinausgewachsene, dass Kant selber ihm das beste

1) Die Biographen streiten über die Auslegung dieser Worte. Am nächsten liegt, dass der Fragende der Frömmigkeit Kant's habe förmlich auf den Zahn fühlen wollen. Borowsky in: „Darstellung des Lebens und Charakters Imm. Kant's 1804" S. 35 will wiederholt gehört haben, wie Kant die Worte dahin deutete, dass sich Schulz eben seiner Ehrlichkeit und Verschwiegenheit in der kitzlichen Sache habe versichern wollen.

Zeugniss geben konnte. Nicht nur trug er sich längere Zeit mit einem Ehrengedächtniss auf Schulz; er spricht es gegen seinen Collegen Kraus, er spricht es gegen seinen Schüler Theodor Rink aus, dass er in dem Hause seiner frommen Eltern nie etwas Unrechtes, nie eine Unsittlichkeit gehört oder gesehen habe. Er lässt sich gegen den Letztern über die Umgebung seiner Jugendjahre überhaupt dahin verlauten: „Waren auch die religiösen Vorstellungen der damaligen Zeit und die Begriffe von dem, was man Tugend nannte, nichts weniger, als deutlich und genügend, so fand man doch wirklich die Sache. Man sage dem Pietismus nach, was man will, genug die Leute, denen er ein Ernst war, zeichneten sich auf eine ehrwürdige Weise aus. Sie besassen das Höchste, was man besitzen kann, jene Ruhe, jene Heiterkeit, jenen Frieden, der durch keine Leidenschaft beunruhigt wurde. Keine Noth, keine Verfolgung setzte sie in Missmuth, keine Streitigkeit war vermögend, sie zum Zorn und Feindschaft zu reizen. Noch erinnere ich mich, wie einst zwischen dem Riemer- und Sattlergewerke Streitigkeiten über ihre Gerechtsame ausbrachen, unter denen auch mein Vater wesentlich litt, aber meine Eltern behandelten den Streit mit solcher Schonung und Liebe gegen die Gegner und mit solch festem Vertrauen auf die Vorsehung, dass der Gedanke daran mich nie verlässt“ [1]). Dass aber die beiderseitigen Wege auseinander liefen, mag sich unserm Denker bereits zu Anfang seiner Universitätslaufbahn nicht verborgen haben. Nach einer Nachricht [2]) soll er schon die Dogmatik bei Schulz nicht mehr dem künftigen Brodstudium, sondern der allseitigen Ausbildung zulieb gehört haben. Uebrigens mag das Abstrahiren von der Theologie dem Jüngling, der die Erforschung Himmels und der Erden, menschlichen Erkennens und Wollens vor sich hatte, nicht eben schwer geworden sein. Es hat bei diesem Schritt eines Studirenden, bei dem das pectus facit theologum nur auch gar nicht zutraf, nicht einmal der Aussichtslosigkeit der

1) S. Schubert: Kant's Leben in der Schubert-Rosenkranz'schen Ausgabe von Kant's sämmtlichen Werken XI, 2. S. 16 f.

2) Kantiana von Dr. R. Reicke 1860. S. 49 f.

Theologenlaufbahn sonderlich bedurft. Sicher war bei seiner Individualität ein anderes Moment, auf das eine Notiz seines Collegen Kraus führt, mitbestimmend. Kraus nämlich, indem er Kant's Unkirchlichkeit damit entschuldigt, dass sich ihm eben die Idee vom öffentlichen Gottesdienst, wie er sie im Kopf trug, nicht verwirklicht habe, setzt bei: und er habe an Predigern nur die Anmassung, zu wissen und zu können, was sie nicht wüssten und könnten, getadelt [1]).

Nach den Schuljahren haben Kant und der Pietismus einander wenig mehr behelligt. Eine Zeitlang wurde er als Mann bei seinem Studium durch einen Unfug belästigt, der mit auf pietistische Rechnung kommt. Die Inwohner des Stadtgefängnisses mussten zu ihrer Besserung und Erweckung geistliche Lieder singen, die sie hinaus schrieen, was Kant zu einer Eingabe an's Bürgermeisteramt gegen „diese stentorische Andacht der Heuchler" veranlasste „deren Seelenheil nicht Gefahr laufe, wenn sie ihre Stimme zu dem Tone herab ermässigen, mit dem sich die Bürger unserer guten Stadt in ihren Häusern erweckt genug fühlen" [2]). Der Landsmann Hamann, mit dem bekanntlich der Philosoph freundschaftlich, theilweise humoristisch stand, verschonte ihn mit Bekehrungsversuchen. Dagegen enthält die Allg. Ev. Lutherische Kirchenzeitung von Luthardt die Notiz [3]): „Die Christen des Wupperthals haben einen freudigen Muth, den Namen Jesu zu bekennen vor guten und bösen Menschen, in christlichen Versammlungen und in Eisenbahncoupée's. Es ist bezeichnend, dass Dr. Kollenbusch [4]) brieflich an Kant scharfe christliche Ermahnungen richtete, ohne jedoch Antwort zu bekommen". In der „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft" mag der Pietismus manchmal Modell gesessen haben, besonders da, wo es sich von „Auserwählten" oder „Günstlingen der Gottheit" handelt. Mit Namen genannt ist er in folgender

1) Kantiana S. 10 Anm.

2) S. Kuno Fischer: Gesch. der neuern Philos. 3. Band, 1860 S. 94 f.

3) Im Jahrg. 1880: Die kirchlichen Verhältnisse des Wupperthales S. 111.

4) Lehrer des bekannteren Gottfried Menken, der in der Versöhnungslehre selbstständig auftrat.

bemerkenswerthen Stelle[1]), die sichtlich auf Autopsie beruht: „Es liegt gewiss nicht an der innern Beschaffenheit des christlichen Glaubens, sondern in der Art, wie er an die Gemüther gebracht wird, wenn ihm an denen, die es am herzlichsten mit ihm meinen, aber vom menschlichen Verderben anhebend und an aller Tugend verzweifelnd, ihr Religionsprincip allein in die passive Frömmigkeit setzen, der Vorwurf der Kleinmüthigkeit gemacht werden kann; weil sie nicht ein Vertrauen in sich selbst setzen, in beständiger Aengstlichkeit sich nach einem übernatürlichen Beistand umsehen und selbst in dieser Kleinmüthigkeit, (die nicht Demuth ist) ein Gunsterwerbungsmittel zu besitzen vermeinen, wovon der äusserliche Ausdruck (in Pietismus) knechtische Gemüthsart ankündigt". Alles in Allem genommen dürfte Kant zu dem besonnenen Urtheil, das sein einstiger Mitschüler, der Philolog Ruhnken in Leyden, Jahrzehnte nach der gemeinsamen Schulzeit über die letztere niedergelegt hat, Ja und Amen gesagt haben. Derselbe schreibt an ihn 1771 u. a.[2]): Anni triginta sunt lapsi, cum uterque tetrica illa quidem, sed utili nec poenitenda fanaticorum disciplina continebamur.

Wir gehen von den äusseren Berührungen zwischen Kant und dem Pietismus zu den inneren über. Von Einfluss mag auf Kant's ethische Entwicklung ein Vorzug des Pietismus gewesen sein, der uns gewöhnlich weit nicht nach Gebühr geschätzt zu werden scheint. Man sagt, der Pietist richte gern. Nun, diese Unart hat nach der obigen Schilderung der Eltern von ihnen wenigstens der Sohn nicht annehmen können, hat überhaupt von derselben thatsächlich nichts an sich gehabt; notorisch war es ihm zuwider im Sündenschmutz zu wühlen; er wich Gesprächen, die sich auf grobe Laster bezogen, geflissentlich aus[3]); „das Rectorat" sagt sein College Kraus, „war ihm vollends (es war vorher vom Decanat die Rede) fatal bei so manchen Exempeln von Unredlichkeit, die er im officio rectorali kennen lernte[4])". Dagegen hat das ver-

1) Religion innerhalb etc. 1793. S. 269 Anm.
2) S. Kuno Fischer a. a. O. S. 52.
3) Schubert a. a. O. S. 134 A.
4) Kantiana S. 19 A.

pönte Richten der Pietisten auch noch eine bessere Rückseite, als die ist, die wir daran gewöhnlich erblicken, wenn es uns die Médisance geistlichen Hochmuths bedeutet, nämlich die Neigung, das, was in der Welt vorgeht, geschieht und vollbracht wird, auf seine moralische Grundlage anzusehen. Wer hat nicht schon gefunden, dass die sogenannten Frommen bei entscheidenden Schritten, die im öffentlichen Leben gethan werden, die Rechtsfrage erheben, auch beim Gelingen von Staatsstreichen oder Revolutionen von oben sich nicht unbesehen, wie andere, in das fait accompli schicken, sondern das Unternommene auch darauf, ob es auch Recht gewesen, ob dabei keine Pflicht, keine schuldige Rücksicht verletzt worden sei, prüfen? Solche Kreise also, in denen die moraliche Reflexion gepflegt wurde, mögen es gewesen sein, in denen Kant sich entwickelte. Da musste wohl sein allezeit reges Nachdenken von früh an sich der ethischen Discussion zuwenden und sein zum Auseinanderhalten der Dinge angelegter Geist bald genug an der Lebensaufgabe des Menschen die sittliche Seite, den „guten Willen", fixiren [1]). Mit dem populären Bewusstsein ist dabei der grosse Sittenlehrer von jeher zu Rathe gegangen, das bekundet er, so oft er als Zeugnisse zu Gunsten seiner reinen Fassung der moralischen Vorschrift das unbestechliche Rechtsbewusstsein im Innern des Menschen, „die natürliche Metaphysik des Sittlichen" im Denkhorizont des gemeinen Mannes aufruft.

Wie weit auch die Wege jener im guten und im weniger guten Sinne skrupulösen Frömmigkeit und des mit seiner Vernunftgesetzgebung in sich concentrirten und gefesteten Denkens auseinander gehen mögen: in ihrem Ausgangs- und in ihrem Zielpunkt haben sie eine starke Aehnlichkeit miteinander. Beide stellen auf, dass das Thun und Lassen des Menschen einzig durch den Hinblick auf ein Absolutes, ja auf das Absolute bestimmt werden solle, dass keine reale Verbindlichkeit, sondern nur ein ideales Soll das menschliche Handeln leiten müsse. Das Absolute, die Region des unbedingten moralischen Sollens, hat freilich

1) Vgl. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten 1791 S. 1 ff.

einen ganz andern Ursprung und eine ganz andere Gestalt in der religiösen und in der philosophischen Sphäre; dort, und zwar auf dem Boden des Lutherthums ist es ein Reflex des frommen, nach Sühne seiner Schuld ringenden Gemüths, hier ein Product der sich selber consultirenden, ihren eigenen Lebensgesetzen (Allgemeingiltigkeit und Nothwendigkeit der Willensmaxime) folgenden Intelligenz. Weil jedoch die ethische Intensität in beiden Systemen gleich stark, ein ernstes sittliches Motiv in beiden gleich rege ist, so ist wenigstens die nächste Abzweckung der absoluten Position, Prohibition, ganz die gleiche.

Man darf kecklich den Pietismus als eine sittliche Reaction der mit der Zeit ethisch vertiefteren Frömmigkeit gegenüber von Kirchenlehre und Orthodoxie auffassen. Wenn diese nur von einem das Füllhorn seiner Rechtfertigungsacte auf den Menschen ausschüttenden Gott weiss, so lässt er durchweg Gott mit seinen Gaben zurückhalten. Der pietistische Gott stellt erst seine Bedingungen, ehe er begnadigt und beseligt. Jetzt ist der Glaube, der rechtfertigen soll, nicht mehr ein leidentliches Hinnehmen des Verdienstes Christi; es wird erfordert eine Glaubenshand, die, getrieben durch Busse und Reue, nach dem Heil erst ausgestreckt werden muss. Das Ueberzeugtsein von den ewigen Wahrheiten, dieses Werk des willigen Verstandes, genügt nicht mehr; es ist nöthig, innere Erfahrungen von denselben zu machen. Die Gnadenmittel spenden nicht mehr dem Widerstrebenden, sondern nur noch dem ihnen Entgegenkommenden das Heil. Gott fordert ebensosehr eine specifische Gottesfurcht, als er zur Gottesliebe einladet. Nicht als ob Gott nicht über ebensoviel Gnade zu verfügen hätte, als im Altprotestantismus, aber er kargt mit seinen Gaben, er hält, wie gesagt, mit ihnen zurück. Sein Wesen an sich verändert sich damit nicht, die Fülle seiner dogmatisch feststehenden Eigenschaften erleidet keine Abnahme, aber das Antlitz, das er dem Bewusstsein entgegenkehrt, wird ein anderes, als dasjenige war, das er dem glaubenskräftigen Luther und den ihres Heilsbesitzes frohen und auf ihren Heilsbesitz stolzen Theologen nach ihm gezeigt hatte. Der für die Gewährung seiner Kindschaft

die Bedingung der Würdigkeit stellende Gott hält an sich, ist ernst und streng und kehrt vor anderen seiner Eigenschaften seine Heiligkeit und den ganzen Abstand von den an und für sich unheiligen Menschen hervor. Gewiss war es eine pietistische Reminiscenz von Kant, dass er, ungeachtet ihm seine brave Mutter das: „ihr sollt heilig sein" einprägte[1], in der Kritik der praktischen Vernunft vor der vollständigen Conformität des Subjects mit dem Sittengesetz, als vor einer Erweiterung der Moralität zur Heiligkeit zurückgebebt ist[2].

Da es sich für den Christen davon handelt, in seinem Thun und Lassen Gott zu befriedigen, ihm Anlass zu geben, dem Christen Gnade und Gotteskindschaft zuzuwenden, so muss das ganze Leben ein Gott Dienen, ein alles zu seiner Ehre Thun, ein auch in den Geschöpfen nur den Schöpfer Lieben sein; ein Handeln, mit dem sich keine Beziehung zu Gott verbinden lässt, kann nur ein mehr oder weniger werthloses sein. Noch eingeengter wird der Umkreis der Bewegung des Christen durch das notorisch negative Attribut Gottes, seine Heiligkeit. Die sich in ihrer Schenkungslust ausweitende Gottheit hatte auch den Menschen nicht beengt, hatte ihn gewähren lassen, hatte auch für die von Calixt aufgestellte Aufgabe der Bewahrung des Gnadenstands keine zu starken Anforderungen an den alten Menschen gestellt. Jetzt nimmt alles eine gebundenere Form an. Jetzt wird es betont, dass die Sünde ein Greuel ist vor dem Höchsten. Jetzt steht einem Spener unter allen Sorgen die Sorge oben an, keine Sünde zu thun und in der Furcht des Herrn zu wandeln. Jetzt werden die Mitteldinge, die Adiaphora, darauf angesehen, ob das sich mit ihnen Einlassen keine Verantwortung vor dem Gewissen nach sich ziehe und, soweit sich zeigt, dass sie nicht ohne Selbstliebe können gethan werden, als sittlich unzulässig verworfen. Die Hallenser[3] gehen sogar so weit, zu erklären: Tanz und Spiel, Komödie und Oper, Schwank- und Scherzreden, wie sie in der Gesellschaft

1) Borowski a. a. O. S. 23.
2) Vgl. Kr. d. pr. V. 1803. S. 148 ff. 230 f.
3) Ueber sie s. A. Tholuk, Geschichte des Rationalismus 1865 S. 21 ff.

üblich sind, könnten eben nie zur Ehre Gottes, sondern nur im Dienste der fleischichen Triebe der Lust geübt werden.

Keine Frage ist, dass die auf sich zurückgeworfene Frömmigkeit des Pietismus durch die Schärfung des Gewissens für die lutherische Welt um diese sich ein bleibendes Verdienst erworben hat; aber es ist auch nicht zu verkennen, dass er nur repressiv, nur prohibitiv, nicht impulsiv, nicht positiv fördernd gewirkt hat. Eher als er hatte das ursprüngliche Lutherthum mit seinem: „wo Vergebung der Sünden ist, da ist auch Leben und Seligkeit" zum frischen, fröhlichen Thun und Wirken angeregt. Er hat in seiner Forderung: alles nur zur Ehre Gottes! seiner eigenen Predigt der Gottes- und der Nächstenliebe die erwärmende Kraft genommen; er hat in der immerwährenden Verweisung auf eine nicht weitherzige, sondern abstract reine, mit ihren Bejahungen des menschlichen Verhaltens zurückhaltende Gottheit einen mönchischen Zug in den Protestantismus hineingebracht, der das Gemüth bei dem nie abgeschlossenen Heilsstand nicht zur Ruhe kommen lassen will. So schön der Grundsatz Spener's lautet: „was nicht aus dem Glauben kommt, das ist Sünde, d. i. was ich nicht mit der bestimmten Versicherung meines Gewissens, es sei recht, thue, das ist unrecht" [1]): weil nichts Concretes den Menschen bestimmen darf, so kann nur der Wille Gottes der Compass für das Gewissen sein, der, soweit er nicht offen vorliegt, auf dem Weg des Orakels, der Gotteswinke und Gotteszeichen, erforscht werden muss.

Unstreitig hat sich Kant im Sinne des: religentem esse oportet, religiosum nefas, vom Pietismus abgewendet. Er theilt mit der Aufklärung, deren Höhepunct er ist, ein elastisches, rüstiges Wesen, mit dem er die Lebensaufgabe, die er freilich nicht mehr mit den Aufklärern für eine naturgegebene und naturbedingte, sondern für eine sittliche, durch Willenskraft zu erringende ansieht, anfassen heisst. Er verwahrt sich dagegen, dass der in seiner „Religion innerhalb" neu eingeführte „Satz vom angeborenen Bösen in der mora-

1) S. Hennicke, Auszug aus Spener's theologischen Bedenken 1838. S. 44.

lichen Dogmatik von irgend welchem Gebrauch sei" und erkennt die Durchkreuzung der natürlichen Unschuld des Menschen durch eine Bösartigkeit der Willkür, eine Annehmung ihrer Maximen nur mit dem Vorbehalt einer jederzeit zu vollziehenden, unablässigen Gegenwirkung gegen den ursprünglichen Hang zum Bösen an [1]). Er stösst den ganzen Apparat von Gnadenmitteln und Gnadenwirkungen, den Spener, obwohl mit ihm kargend, hatte stehen lassen, geradezu um und muthet dem Willen eine Besserung, ja eine Revolution seiner verkehrten Denkweise d. h. seiner Ueberordnung der selbstischen über die gemeinnützigen Maximen aus eigenen Mitteln, aus eigenen Hilfsquellen zu; er drückt der Vernunft das Selbstgesetzgebungsrecht in die Hand, spricht im Gegensatz gegen den Pietismus dem Gewissen die vorschreibende Function ab, und nur die richtende zu [2]), zeigt sich ohnedem im Punkt der Mitteldinge liberal [3]). Und dennoch ist der Pietismus ein ebenso bedeutender Factor der Kantischen Reform der Sittenlehre gewesen, als es die Aufklärung war, wobei wir den neuerdings von Herrn Cohen geltend gemachten Einfluss der Platonischen Idee des Guten gleichfalls nicht unterschätzen wollen. Es ist ihm in der Hervorkehrung des unbedingten moralischen Sollens der Pietismus mit seiner Concentration der Gottesidee in der Heiligkeit vorausgegangen.

Zwar wird er sogleich, wo es an das Formuliren von sittlichen Weisungen geht, er stelle nun die Gesetzesqualität der Maxime des Wollens oder den Selbstzweck der menschlichen Persönlichkeit auf, seiner Abstraction von aller Anschauung, seiner rein apriorischen Normirung des menschlichen Handelns ungetreu, während der Pietismus in seinem starren Gottesbild den zweideutigen Vorzug der Consequenz hat. Aber, wie Schiller richtig sagt, er führt die Rolle eines Drako in einer Zeit, die für einen Solon noch nicht reif war, und zwar in den vom Pietismus zurückgelassenen Fusstapfen

---

1) Vgl. den strammsten Kantianer der Neuzeit, Hermann Cohen: Kant's Begründung der Ethik. 1877. S. 303 f.

2) S. Tugendlehre 1797. S. 98 ff.

3) Ebd. S. 52 f.

weiter fort und führt sie durch. Die Depression der Zeit liess einen Spener nicht viel weiter sehen, als dass dem Bösen gesteuert werden müsse. Die moralische Leichtfertigkeit, der sociale und politische Druck seines Zeitalters verschlossen zwar Kant den Blick in das Ideal, den Glauben an den moralischen Fortschritt des menschlichen Geschlechts nicht, verengten aber seine reformirende Mission auf die blosse Fernhaltung der Selbstliebe und der Neigung von der zu gründenden Pflichtformel. Was er im Menschen aufruft, das ist noch nicht dessen productives Ethos, — wie kühl verhält er sich nur gegen die Beispiele von Aufopferung [1])! — sondern erst die in sich gesammelte Widerstandskraft gegen den Andrang der selbstischen Neigungen und der Menschenfurcht. Keine Rede, dass er ganz anders eindringlich, als der Pietismus mit seinen Prämissen von einer Erbsünde und einer transscendenten Gottes- und Geisteseinwirkung, zum Willen sprechen konnte [2]); er erhebt ihn in eine ihm bis dahin ungekannte Höhe, indem er ihn des hohen Vorrechts, mittelst Abweisung der ihm eigentlich fremden Hänge und Neigungen er selbst zu sein, sich selber anzugehören, würdigt. Aber wenn er, in eine sterile, kleinbürgerliche, in eine Zeit, in der von oben soviel Verderben drohte, gebannt, absehend von Zeit und Umständen, welche positive Thaten fordern, welche an den moralischen Affect appelliren, alle Willensthätigkeit in der Bekämpfung des Affectlebens aufgehen lässt, wenn er neben dem Heroismus der sittlichen Resistenz denjenigen der sittlichen Activität als eitel Schwindel zu brandmarken geneigt ist, wenn er den Executor der Verfügungen der gesetzgebenden Vernunft, den Herzensdrang, in seiner Eigenberechtigung ignorirt oder negirt, der noch so gut gearteten Naturseite keinen freien Consens in das Vernunftdictat, noch weniger eine Anticipation des Sollens zugesteht, höchstens das Ich mit dem „Selbstzwang" des Pflichtbewusstseins abfindend, dann ist er trotz aller Autonomie des Willens in der Entzweiung, wie sie ins-

1) Vgl. Kr. d. pr. V. S. 281 ff.

2) Vgl. auch das Privaturtheil eines Hörers: Jachmann, I. Kant geschildert in Briefen an einen Freund 1804. S. 30 f.

besondere die pietistisch angehauchte Moral des alten Buddeus[1]) zwischen der caro und dem spiritus ausgeführt hat, hängen geblieben. Hauptsächlich wird Kant vom Dualismus verfolgt, wenn er sich um die Freiheit in seinem Sinne so ängstlich wehrt. Das Affectsleben, das er der das Richtige, d. h. das Gesetzes — und Pflichtgemässe wollenden Intelligenz entgegenstellt, gilt ihm als dem unzerreissbaren Zusammenhang von Ursache und Wirkung, dem Naturmechanismus der seelischen Reize und Motive verfallen. In ihm ist sowenig, wie in der caro, etwas Gutes. Soll ein sittlicher Akt vor sich gehen, so kann derselbe nicht in der Reihe der gewöhnlichen Gemüthsvorgänge liegen; er muss ein Neuanfangen, also ein Durchbrechen der Reihen sein; es muss sich erst der Wille extra von der Natur lossreissen und sich in sich selbst erfassen; der spiritus muss sich gleichsam erst selber entbinden von dem Connex mit der caro. Dieses ist ein Akt der Freiheit, der Spontaneität des Wollens, aber zugleich ein sozusagen naturloses Geschehen, also eine contradictio in adjecto. Es ergibt sich hieraus: jedweder sittliche Akt ist hier ein abruptes, besonderes Thun, nie eine Gepflogenheit, nie ein Habitus; von einem sittlichen Gestimmtsein der Seele kann nie die Rede sein. Die Tugend darf nie eine constante Gemüthsrichtung werden; sie muss immer von vorn anfangen[2]). Man könne von Kant's Tugend, sagt Schleiermacher[3]) vortrefflich über die Kantische Tugendlehre, nur den Gegensatz, das Laster brauchen, ihr Geschäft mache nur aus, anderartige Antriebe ganz oder zum Theil zu zerstören. Man sieht: die freie Bewegung des Einzelmoments, der sittlichen Lebensäusserung ist mit der Einbusse aller Immanenz, alles zu Eigensein's des Sittlichen verknüpft. Damit kann auch eine einheitliche Vorstellung von der concreten Person sowenig, wie bei der alt theologischen, besonders pietistischen Moral vollzogen werden. Die Person zer-

1) S. über dessen institutiones theologiae moralis 1712 meine Sittenlehre des Christenthums in ihren geschichtlichen Hauptformen 1855. S. 196 f.

2) Tugendlehre S. 49. 53.

3) Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre 1803. S. 217 f.

fällt in den intelligiblen und in den sinnlich selbstischen Menschen, von denen jeder dem andern als eine ihm gewaltsam aufgedrungene Belästigung empfindbar wird. Wenn nach der Württembergischen Kinderlehre, an deren Redaction Spener Antheil hatte, der Christ täglich sein inwendiges Verderben fühlet und in der Kreuzigung seines Fleisches soviel Widerstand findet, bis sein eigener Wille unter das Kreuz und Joch Christi gebracht wird, so verknüpft auch Kant selbst mit der menschenmöglichen „Vollkommenheit das Bewusstsein eines continuirlichen Hanges zur Uebertretung, wenigstens Unlauterkeit d. i. Beimischung vieler unechter (nicht moralischer) Bewegungsgründe zur Befolgung des Gesetzes“ [1]).

Man hat Kant sein in solchen Aeusserungen kundgegebenes Misstrauen gegen den natürlichen Menschen hingehen lassen, bis er in der „Religion innerhalb“, die einander widerstrebende Vernunft- und Naturseite des Menschen in förmliche gegensätzliche Potenzen, gutes und böses Prinzip sich hatte verfesten lassen. Ein Geschrei des Entsetzens ward ringsum gehört, als er seine Lehre vom radicalen Bösen vom Stapel liess. Das war zuviel Disharmonie für den harmonischen Sinn der Vertreter der Humanität, der Herder, Göthe, Schiller, Körner, die mit Einem Mund protestirten. Göthe insbesondere schrieb damals (1793) an Herder: „Von Lavater's Zug nach Norden habe ich gehört, auch dass er den Philosophen des Tags unterwegs gehuldigt hat. Dafür werden sie ihm ja auch gelegentlich die Wunder durch eine Hinterthüre in die Wohnung des Menschenverstandes wieder hereinlassen, werden fortfahren, ihren mit vieler Ruhe gesäuberten Mantel, mit dem Saume wenigstens, im Quarke des radicalen Uebels schleifen zu lassen.“ Im Grunde freilich hiess es hier: es wird nicht so heiss gegessen, als gekocht worden ist. Dem Eingewurzeltsein des bösen Hanges hält dessen Ausrottbarkeit wieder die Stange. Cohen konnte aus Anlass der Beschwerde des pädagogisch interessirten Herbart, Kant's Freiheitslehre schliesse den Fortschritt zum Bessern aus, aussprechen: „Gleich der Freiheitsmaxime ist auch der Satz

1) Kr. d. pr. V. S. 231.

vom radicalen Bösen die Maxime der sittlichen Erziehung des Menschengeschlechts“ [1]).

Schliessen wir ab. Ein sittlicher Schaffensdrang beseelte Kant noch nicht und konnte ihn in einer Aera, wo es laut damaliger poëtischer Producte, wie Bürger's Pfarrerstochter von Taubenheim, Lessing's Emilia Galotti, Schiller's Kabale und Liebe erst galt, gutbürgerlich der Corruption von oben einen Damm entgegenzuwerfen, nicht beseelen. Auch hatte sich ihm und gerade ihm, dem Meister im Scheiden und Sondern, noch lange nicht die objective Welt, die sich ihm nur in sich gegen einander isolirenden Einzelgebilden [2]) darstellte, als Product und Producent des Ethos geoffenbart. Dagegen hatte er einen regen Sinn für die Kraftbethätigung des Menschen, die er energisch für die Selbstbesserung reclamirte. Wenn man ihm neuerdings eine pessimistische Grundstimmung zuschreiben wollte [3]): Diese Stimmung konnte dem Anthropologen und Ethnographen zu Zeiten kommen, aber bei dem Moralisten und Geschichtsphilosophen schlägt, Angesichts seines stets bewahrten guten Zutrauens zur menschlichen, besonders moralischen Leistungsfähigkeit (er glaubt noch naiv mit seinem Zeitalter ans Machenkönnen der Dinge, ohnedem an das: Du kannst, weil du sollst) der gesunde Optimismus, dieses Erbtheil ideal angelegter Naturen vor. Von Pessimismus, sowohl dem der Frömmigkeit, als dem der Blasiertheit muss ihn schon freisprechen das Gewicht, das er darauf legt, dass Jesus die Werke, die um des Beispiels willen auch

1) A. a. O. S. 304.

2) Wenn die Ausführungen Kuno Fischer's S. 101 f. über die angeblich stark hausbackene Anschauung Kant's von der Ehe nicht gefärbt sind, so müsste man dabei an einen etwaigen Einfluss des spiessbürgerlichen und des pietistischen Standpunktes, die hin und wieder mit einander darin wetteifern mögen, im Heirathen eine blosse Geschäftssache zu sehen, denken.

3) Schon Schleiermacher geht zum Theil voran, wenn er in den Grundlinien S. 375 f. sagt: Kant rede das einemal von einer bestimmten Gemüthsstimmung, nämlich der wackern und fröhlichen, als einem nicht etwa beliebigen, sondern nothwendigen Mittel zur Sittlichkeit, das andere Mal sage er, es sei eine natürliche und gar nicht zu tadelnde Ansicht und Stimmung, wenn man die Menschen unliebenswürdig und widrig finde.

öffentlich geschehen sollen, in fröhlicher Gemüthsstimmung, nicht als knechtisch abgedrungene Handlungen gethan wissen will[1]), sowie seine Aeusserung: „wer mir noch in meinen letzten Augenblicken eine gute Handlung vorzuschlagen weiss, dem will ich's danken“[2]). Seitdem ist das Kantische Thun und Lassen um der Pflicht willen in der Sittenlehre der Neueren zu dem jedem durch seinen bestimmten Wirkungskreis, der Einzelperson, der Familie, Stamm, bürgerliches und politisches Gemeinwesen umfassen kann, gebotenen Wirken erweitert worden. Damit ist das Hinaufschauen zu einem Absoluten beim Handeln für gewöhnlich hinfällig geworden. Das Gute liegt zum Theil im Geschäftsgang, das Gute kann zur andern Natur, kann zum Puls und Leben in dem für einen Gemeinzweck begeisterten Gemüth geworden sein; aber gibt es nicht immerdar noch Conflicte zwischen Pflicht und Neigung, wo das Sittengesetz selber, wo das absolute Sollen allein zu sprechen und zu entscheiden hat — Fälle, die den Dramatiker und Historiker Schiller bestimmten, nie mit Kant's Vernunftgesetzgebung zu brechen? Kann darum je der rein sittliche Willensakt, wie er dem Pietismus vorgeschwebt, wie ihn Kant begriffen hat, überflüssig werden? Und wären wir je darüber hinaus, das fromme sustine! der wackern Königsberger Bürgersleute, vollends das männliche Ehrgefühl, das ihr grosser Landsmann gepredigt hat, entbehren zu können?

Emil Feuerlein.

In welchem Sinne war Kant ein Pessimist?

von

Eduard von Hartmann.

Meine Abhandlung: „Kant als Vater des Pessimismus“ („Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus“ No. I, S. 1—64) hat, wie zu erwarten war, vielfachen Widerspruch

1) Religion innerhalb S. 228.
2) Kantiana. S. 15.

erfahren [1]). Nur einer (J. B. Meyer) hat meine Citate und deren Auslegung bemängelt, obwohl durch solche philologische Rechthabereien die Gesammtauffassung gar nicht alterirt wird: alle Uebrigen geben die Richtigkeit meiner Citate ausdrücklich oder stillschweigend zu, machen aber an den von mir daraus gezogenen Schlüssen Ausstellungen, welche theils in sich unberechtigt sind, theils aber erkennen lassen, dass meine Aufstellungen missverstanden sind. Es erscheint mir deshalb wünschenswerth, hier noch einmal in aller Kürze zusammenzufassen, in welchem Sinne Kant als „Vater des Pessimismus" von mir hingestellt worden ist.

Dass Kant nicht selbst zum „Pessimismus" sich bekannt hat, ist selbstverständlich, da ihm dieses Wort fremd war. Er würde, wenn er es gekannt hätte, ohne Zweifel gleich mir die falsche superlativische Form desselben getadelt, aber auch gleich mir darauf verzichtet haben, den einmal eingebürgerten Ausdruck durch einen andern (etwa Malismus oder Pejorismus) ersetzen zu wollen.

Die Frage, ob Kant ein absoluter Pessimist war, d. h. ob er für die Gesammtheit alles Seienden eine negative Lustbilance annahm, ist verschieden zu beantworten, je nachdem man seine systematischen Hauptwerke oder den 1791 geschriebenen Aufsatz „Ueber das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee" zu Grunde legt. In beiden Fällen würde eine Lust- und Unlust-Bilance in Gott ausgeschlossen sein, da Gott als einzige Attribute Verstand und Wille, also nicht Empfindung, besitzt (Kant's s. Werke ed. Ros. u. Schubert Bd. VIII, S. 281—282); in Bezug auf den metaphysischen Grund der Welt würde also Kant die Frage

---

1) Hugo Sommer in den Preuss. Jahrbüchern Bd. 44 No. 6; Julian Schmidt in der National-Zeitung 1880 No. 301; Johannes Volkelt in der Beilage der „Allgemeinen Zeitung" 1880 No. 301 u. 303; Adolf Horwicz in der Magdeburgischen Zeitung 1880 No. 595; C. Schaarschmidt in den Philosophischen Monatsheften 1881 Heft 4 u. 5; F. Paulsen in der Deutschen Literatur-Zeitung 1881 No. 4; Jürgen Bona Meyer in dem Vierteljahrsbericht über die ges. Wissenschaften u. Künste etc. 1882 Heft III; C. Braig in seinem Werk: „Die Zukunftsreligion des Unbewussten" S. 226—231, 262—264; u. s. w.

nach Pessimismus oder Optimismus für ein falsch gestelltes Problem erklärt haben. In seinen Hauptwerken lehrt Kant einen transscendenten Optimismus, d. h. die Verwirklichung des höchsten Gutes in der Einheit von Tugend und Glückseligkeit in einem jenseitigen Leben, sucht also den Pessimismus des Diesseits durch einen Optimismus des Jenseits aufzuwiegen oder wo möglich zu überwiegen; in der Kritik der Theodicee hingegen scheint er, wenn auch unter skeptischer Verhüllung, mit den christlich-gläubigen Reminiscenzen seiner Jugend gründlich aufzuräumen, indem er implicite auch seinen eigenen Versuch, den Schöpfer wegen der Schöpfung seiner Geschöpfe zu rechtfertigen, für misslungen erklärt. Nach seinen systematischen Hauptwerken beurtheilt, ist Kant also kein absoluter Pessimist, sondern vielmehr ein Gegner des absoluten Pessimismus; nach jener merkwürdigen Schlussabrechnung seines Lebens aber hat er jedenfalls aufgehört, den absoluten Pessimismus für falsch zu erklären, wenn es auch zweifelhaft scheinen kann, ob er selbst sich zu ihm bekennt, oder ob er die Frage ungelöst in der Schwebe lassen will. Dass für jeden Menschen das Nichtleben dem Leben unter gleichviel welchen, wenn nur überhaupt realisirbaren, Bedingungen vorzuziehen sei, stand für Kant damals bereits fest (VII 393 oben), und die Frage beschäftigte ihn lebhaft: „woher der Urheber unseres Daseins uns überhaupt in's Leben gerufen, wenn es nach unserm richtigen Ueberschlage für uns nicht wünschenswerth ist“ (VII 393); aber ein Rest von blindem, unmotivirtem Glauben scheint ihn (wie Hiob) von der nahe liegenden Schlussfolgerung abgehalten zu haben, dass dann die Schöpfung besser unterblieben, und das Nichtsein der Welt ihrem Sein vorzuziehen wäre. Man wird also sagen können, dass Kant i. J. 1791 mit dem Kopfe ganz im absoluten Pessimismus drinsteckte, dass aber sein Herz ihn hinderte, sich und anderen dies unumwunden zu gestehen. Sein transscendenter Optimismus war ein frommer Wunsch gewesen, der den frommen Glauben nach sich zog; aber der Glaube erwies sich als unhaltbar vor dem kritischen Forum der Wissenschaft. Unfähig, den Zwiespalt zwischen Kopf und Herz zu schlichten, zog Kant dieser Frage gegenüber sich auf

den skeptischen Standpunkt zurück und schloss die Untersuchung dem Buchstaben nach mit einem non liquet, während seine eigenen Prämissen zu einem ganz andern Endergebniss hätten führen müssen.

Wir haben also zunächst festzuhalten, dass Kant weder metaphysischer Pessimist in Bezug auf den Schöpfer, noch absoluter Pessimist in Bezug auf die Schöpfung war, wenngleich er später mehr und mehr zum absoluten Pessimismus hinneigte. Sicher aber ist, dass er empirischer Pessimist, d. h. Pessimist in Bezug auf den Glückseligkeitszustand der uns empirisch gegebenen Welt war. Dies wird nach meinen Ausführungen im Allgemeinen auch nicht mehr bestritten, und die Frage ist nur, ob und in welchem Sinne dieser empirische Pessimismus in der Kant'schen Weltanschauung überwundene Stufe oder aufgehobenes Moment war.

Dass der Optimismus in Bezug auf die zweckmässige Entwickelung der Welt nicht im Stande ist, den empirischen Pessimismus zu überwinden, geht schon daraus hervor, dass nach Kant die Leiden und Noth des Lebens unentbehrlich sind als Stachel und Hebel des Fortschritts, und mit dem Culturfortschritt die Plagen nicht abnehmen, sondern wachsen (vgl. S. 35 meiner Schrift). Nur der „moralische Entrüstungspessimismus", oder der Unwille über den gegenwärtigen moralischen Zustand des Menschengeschlechts, ist ein vom evolutionistischen Optimismus zu überwindendes Moment, insofern das „radical-Böse" im Individuum durch den subjectiven Heilsprocess, und das collectiv-Böse oder social-Böse durch den Fortschritt der Sitten und social-politischen Institutionen mehr und mehr überwunden werden soll und wird. Der Pessimismus in Bezug auf die Uebel der gegenwärtigen Lage des Menschengeschlechts wird hingegen durch einen Blick in die Zukunft ebenso verschärft, wie derjenige in Bezug auf das Böse gemildert wird. Der eudämonologische Pessimismus und der teleologische oder evolutionistische Optimismus, weit entfernt, einander aufzuheben, verstärken sich gegenseitig. Nur die quietistischen Consequenzen eines einseitigen Pessimismus werden durch Verbindung desselben mit evolutionistischem Optimismus aufgehoben und freie Bahn geschaffen

für die active Betheiligung am Culturprocess, welche für den Einzelnen zugleich als sittliches Wirken und Kämpfen sich darstellt [1]).

Hiermit kommen wir zu der Frage nach der ethischen Ueberwindung des empirischen Pessimismus; dieselbe lässt sich von vornherein dahin beantworten, dass selbst der überspannte moralische Rigorismus Kant's nicht daran denkt, die Wahrheit des eudämonologischen Pessimismus für diese Welt umzustossen oder auch nur einzuschränken, dass er dieselbe vielmehr als unentbehrliche Voraussetzung seiner eigenen Möglichkeit postulirt, und dass er lediglich die einseitigen, falschen, sittlichkeitswidrigen Consequenzen (Quietismus, Miserabilismus, Indifferentismus, Desperatismus, Libertinage u. s. w.) abschneidet, welche aus dem Pessimismus in seiner Isolirung und ohne Rücksicht auf die Moral und den teleologischen Optimismus gezogen werden können. Immer und überall bekämpft Kant mit allen Kräften die landläufige Ansicht, als ob die Glückseligkeit der höchste und letzte Maassstab wäre, an dem der Werth des Lebens gemessen werden könne, und setzt an Stelle desselben den sittlichen Maassstab; aber dies hindert ihn doch nicht an der wissenschaftlichen Untersuchung, was denn bei der Anlegung des Glückseligkeitsmaassstabes an das Leben für ein Ergebniss herauskomme, und aus der Negativität dieses Ergebnisses, d. h. aus dem Pessimismus, schmiedet er eben seine schärfsten Waffen zur Bekämpfung jenes landläufigen Irrthums. Die „Kritik der praktischen Vernunft" hat ihren architektonischen Gipfel in der „Antinomie" zwischen Glückseligkeit und Sittlichkeit, deren causale Ver-

1) Das Verhältniss zwischen dem empirischen Pessimismus und dem teleologischen Optimismus ist also bei Kant ganz dasselbe wie bei mir, nur dass ich die Sittlichkeit unmittelbar an die objective Teleologie des Weltprocesses anknüpfe, während Kant es versäumt, beide zu einander in Beziehung zu setzen. Die Gleichheit des besagten Verhältnisses bei Kant und mir bestreiten kann nur derjenige, welcher den empirischen und den metaphysischen Pessimismus nicht auseinanderzuhalten weiss. Denn darin liegt der Unterschied zwischen Kant und mir, dass bei mir hinter und über dem teleologischen Optimismus der metaphysische Pessimismus steht, bei Kant nicht.

knüpfung Kant für ebenso unmöglich erklärt, wie ihre Identität; die nachfolgende Lösung durch Hinweis auf den intelligibeln Menschen erscheint als leere Ausflucht, da Kant selbst intellectuelle Gefühle für einen Widerspruch erklärt (VIII, 255), also von seinem Standpunkt aus in dem unsinnlichen intelligibeln Menschen jede Empfindung ebenso wie in Gott ausgeschlossen ist. Dass die Rücksicht auf Glückseligkeit und auf Sittlichkeit einander nicht bloss sehr Abbruch thun (VIII, 249), sondern untergraben und vernichten, ja das grade Widerspiel von einander bilden (VIII, 217, 147), ist auch sonst von Kant weitläufig ausgeführt. Erst auf den Trümmern des instinctiven Strebens nach Glückseligkeit vermag echte reine Moralität im Kant'schen Sinne sich zu erheben; den instinctiven Glückseligkeitsdrang zu verleugnen ist also sittliche Pflicht [1]), aber ihre Erfüllung wäre ziemlich hoffnungslos, wenn nicht der Pessimismus zu Hilfe käme, der da lehrt, dass der Werth des Lebens, am Maassstabe der Glückseligkeit gemessen, ohnehin unter Null ist. So wird der Pessimismus zum praktisch unentbehrlichen Bundesgenossen der Moral, ohne den sie zwar ihre theoretische Wahrheit und ihr legitimes Recht, aber schwerlich eine praktische Bedeutung behielte.

Die Gegner des Pessimismus suchen nun ihre Sache durch die Behauptung zu retten, dass eben auf das ohne Rücksicht auf die eigne Glückseligkeit erfolgte sittliche Verhalten des Menschen accidentiell eine Summe von Befriedigungen des moralischen Gefühls folge, welche einen Zustand moralischer Glückseligkeit begründe; sie suchen also die ethische Ueberwindung der sittlichkeitswidrigen Consequenzen eines einseitigen Pessimismus zugleich zu einer eudämonologischen Ueberwindung des Pessimismus selbst aufzubauschen. Zunächst wäre es eine übermenschliche Anforderung an den Menschen, die ihm bekannten accidentiellen Folgen des sittlichen Handelns nicht als Motiv des Handelns auf sich wirken zu lassen; wenn also wirklich das sittliche Verhalten eine

1) Gegen die naheliegenden Uebertreibungen und Carricaturen dieser Lehre hat Kant selbst für die nöthige Abwehr gesorgt (vgl. meine Schrift S. 7—10).

positive Glückseligkeit verschaffte, so würden alsbald die Menschen, um der Erreichung dieser Glückseligkeit willen, den sittlichen Anforderungen gemäss handeln, also aus Egoismus und nicht mehr aus sittlichen Principien. Aber abgesehen davon, dass das accidentielle Folgen positiver Glückseligkeit auf das sittliche Verhalten den sittlichen Character des letzteren aufheben und in egoistische Pseudomoralität verkehren würde, fragt es sich doch vor allem, ob nach Kant's Lehre wirklich ein positiver Glückseligkeitszustand durch sittliches Verhalten zu erreichen sei oder nicht; diese durchaus entscheidende Frage wird nun aber von Kant auf das Unzweideutigste verneint. Er erklärt ausdrücklich „moralische Glückseligkeit" für eine widerspruchsvolle Wortverbindung (IX, 220, 233) und die der Pflichterfüllung folgende „innere Beruhigung" für einen bloss negativen Gemüthszustand (VIII, 216, 256), welcher nicht Glückseligkeit, auch nicht der mindeste Theil derselben ist (VIII, 216). Dieser eudämonologisch negative Zustand der moralischen Selbstzufriedenheit würde nur dann den Indifferenzpunkt des Gefühls erreichen, wenn die moralische Selbstzufriedenheit vollkommen wäre, was sie aber ihrer Natur nach niemals werden kann (VII, 2, 149); der Zustand bleibt also immer auf der negativen Seite des Nullpunkts stehen und wirkt wohlthuend nur durch Contrast mit noch tieferen Stufen der Skala der sittlichen Selbstzufriedenheit. Zu dem sonstigen Ergebniss des Pessimismus fügt also die Sittlichkeit eine doppelte Quelle der Unlust hinzu: erstens durch den Abbruch, den sie den Neigungen thut, und zweitens durch die vom Tugendhaften schmerzlich empfundene unüberwindliche Unvollkommenheit ihrer selbst. Hieraus erhellt, dass in der Moral im Sinne Kant's niemals eine eudämonologische Ueberwindung des Pessimismus gesucht werden kann, welcher vielmehr durch die accidentiellen Folgen der Sittlichkeit im Gefühl nur verschärft wird.

Wenn sonach weder der evolutionistische Optimismus, noch die Moral im Stande ist, den empirischen Pessimismus eudämonologisch zu überwinden, und der Versuch einer Ueberwindung desselben durch einen transscendenten Optimismus von Kant selbst zuletzt als unhaltbar und misslungen aufge-

geben worden ist, so bleibt eben der empirische Pessimismus bei Kant in ungebrochener Kraft bestehen. Kant war also eudämonologischer Pessimist in Bezug auf die empirisch gegebene Welt, ohne an irgend einem Ende von diesem Pessimismus sich etwas abhandeln zu lassen. Diese Thatsache genügt, um ihn zum Vater des Pessimismus zu proklamiren, unbeschadet dessen, dass er weder metaphysischer Pessimist war, noch auch sich zum absoluten Pessimismus in Bezug auf jede mögliche geschaffene Welt bekannt hat; denn wo der Glaube an eine jenseitige Welt schwindet, erweitert der empirische Pessimismus sich ganz von selbst zum absoluten Pessimismus in Bezug auf die gesammte Schöpfung, und wo der Schöpfer im Sinne einer monistischen Metaphysik als Substanz und Wesen der Welt, also auch als das absolute Subject und der Träger alles Weltleids aufgefasst wird, da vertieft sich der phänomenale Pessimismus ganz von selbst zum metaphysischen, ohne dass für diesen absoluten und metaphysischen Pessimismus anderes Beweismaterial erforderlich wäre als dasjenige, welches zur Begründung des empirischen Pessimismus ausreichte. Indem Kant ein genügendes Material zum Erweise des empirischen Pessimismus zusammengebracht hat, hat er zugleich für jeden Unsterblichkeits-Ungläubigen den absoluten Pessimismus, und für jeden Anhänger einer monistischen Metaphysik den metaphysischen Pessimismus erwiesen.

Lehrbuch der Logik. Von *Joh. Heinrich Loewe,* o. ö. Prof. der Philos. an der Universität zu Prag a. D. Wien, Wilh. Braumüller. 1881. (283 S.)

Ueber das Princip, welches der Darstellung der Logik zur Richtschnur dienen soll, hat sich der Verfasser schon 1849 in einer kleinen Schrift „über den Begriff der Logik", sowie auch später 1865 in einer andern Schrift „über den Unterricht in der philosophischen Propädeutik am Gymnasium" ausgesprochen. An diesem früher Gesagten hält er auch bei diesem Lehrbuch fest. Demgemäss soll das Denken nicht schlechthin mit dem Sein identisch sein wollen, wenn es nicht unwahr werden und sich selbst betrügen will; soll sich aber

ebenso wenig vom Sein isoliren, wenn es nicht bedeutungslos werden und sich nicht missverstehen will. Die Logik soll es nicht darauf anlegen, sich an die Stelle der Metaphysik zu setzen; sie soll aber auch durch keinen Registraturzwang sich davon abhalten lassen, Erkenntnisse, deren sie unumgänglich bedarf, unmittelbar selbst aus den Quellen zu schöpfen. Zwischen beiden Extremen in der Mitte soll der Weg liegen, den sie zu wandeln hat, und das Mittel ihn nicht zu verfehlen, soll in dem einfachen Kanon gegeben sein, dass die Punkte, wo in ihr die Betrachtung des Seins, es mache sich dieses als Subject oder als Object geltend, einzugreifen hat, so wie der Raum, der solchen Erörterungen zu gönnen ist, durch das Bedürfniss sich müssen bestimmen lassen, welches von dem Streben nach dem Verständnisse der Denkformen selbst ergänzt wird. Die abstract formale Behandlung der Logik, welche glaubt von allem Realen, dem denkenden Subjecte sowohl, als dem gedachten Objecte, absehen und sich nur mit der guten Form des Denkens beschäftigen zu sollen, gilt ihm daher als undurchführbar. Eine solche Logik könnte nur von formalen Gründen handeln, mithin auch nur formale Begründungen von dem Gesetze des Grundes postuliren lassen. Sie würde gezwungen sein, dieses Gesetz in der Weise auszudrücken, bei der ein endloser Regress der Begründung unvermeidlich sei. Ihre Formel müsste lauten: Setze keinen Denkact ausser als Folge von einem andern als dessen Grund; was nothwendig zu dem endlosen Regress führe. Dem gegenüber soll festgehalten werden, dass eine Kette formaler Gründe, erschöpfend durchgeführt, stets mit einem Denkacte abschliessen muss, für den es nicht wieder eine formale Begründung, mithin, weil er doch nicht grundlos sein darf, nur einen realen Grund geben kann.

Um dies logisch thunlichst klar zu stellen, beginnt der Verf. in den beiden ersten Abschnitten der Elementenlehre seiner Logik mit einer ausführlichen Untersuchung über Vorstellen und Denken und über die Grundgesetze des Denkens. Es kommt ihm zunächst darauf an, das Vorstellen scharf von dem Denken zu unterscheiden und hervorzuheben, dass die Logik es nicht mit dem Vorstellen, sondern mit dem Denken

zu thun hat. Als Grundelemente des Vorstellens werden Empfindungen und Anschauungen bezeichnet; beides Innewerdungen von Reizungen sensibler Nervenpunkte, Empfindungen, wenn die erzeugte Erregung des Organs den Hauptinhalt der Perception bildet, und Anschauungen, wenn die subjective passive Zuständlichkeit darin wenig oder garnicht hervortritt, während das Bild eines äusseren Objectes sie ausfüllt. Unter Denken dagegen wird verstanden — ein seiner selbst bewusstes und freithätiges Bestimmen der Verhältnisse von Vorstellungen auf Grund einer zuvor angestellten Prüfung ihres Inhaltes, um sie gemäss der gewonnenen Erkenntniss ihrer Zusammengehörigkeit oder Nichtzusammengehörigkeit zu verbinden oder zu trennen. Das Denken kann daher nicht intuitiv sein, es fasst immer nur Eines in Beziehung auf ein Anderes auf. Es ist seiner Natur nach Verhältnissbestimmung, nämlich Bestimmung des Verhältnisses der Zusammengehörigkeit oder Nichtzusammengehörigkeit von Vorstellungsinhalten und auf Grund der gefällten Entscheidung entsprechende Aussage des Einen von einem Andern d. h. Urtheil. Das Denken ist nicht ohne Urtheil, das Urtheil nicht ohne Begriff, der Begriff ist Ausdruck eines Denkactes, durch welchen eine Allgemeinheit, d. h. das einer Mannigfaltigkeit von Denkacten Gemeinsame gesetzt ward, der Begriff aber ist nicht ohne Wort; so ist das Denken bedingt durch die Wortsprache. Das Vorstellen dagegen bedarf der Worte nicht, es wird in seinem Spiel in uns durch die Gesetze der Association geleitet, welche auf zwei Hauptursachen zurückzuführen sein sollen, auf das Walten einer innern, in dem Inhalte der Vorstellungen selbst begründeten Beziehung und auf das einstmalige äussere Bezogenwordensein derselben auf einander durch das vorstellende Subject in Folge des möglicherweise ganz zufälligen Umstandes, dass sie einmal zugleich oder unmittelbar nacheinander sich einstellten. Diesen Hauptgesetzen der Analogie und der Coexistenz sollen die sonst noch unterschiedenen Gesetze des Contrastes und der Subsumption nicht coordinirt, sondern subordinirt sein. Daraus dass diese zufälligen Beziehungen der Vorstellungen mit wesentlichen inhaltlichen Beziehungen der Dinge und Zustände zusammenfallen können, soll es erklär-

lich sein, dass die vorstellende Thätigkeit ohne je Denken zu sein, dennoch Ergebnisse zu Stande bringen kann, die es mit dem Scheine des Denkens umgeben. Als wesentlicher Unterschied soll aber festzuhalten sein, dass das Denken stets freie Thätigkeit ist, so dass ein Inhalt ihm nur angeboten, nie aufgedrungen werden kann. Demgemäss soll auch beim Denken von Gesetzen im Sinne zwingender Nothwendigkeit nicht zu reden sein. Von Gesetzen für die Freiheit soll nur insofern die Rede sein dürfen, als darunter bloss Imperative verstanden werden. Gesetze der Freiheit sollen lediglich Postulate sein, die nur ein Sollen, kein Müssen aussprechen. Nur angeboten könne dem freien Denksubjecte die Richtung und der Inhalt seiner zeitweiligen Entschliessungen werden; immer müsse es daher von ihm abhängen, das Angebotene anzunehmen oder zurückzuweisen. Der Inhalt des Entschlusses sei des Entschlusses eigene That.

Als Grundpostulat dieses freien Denkens soll der Satz gelten: Handle nicht ohne stichhaltigen Grund. Zu demselben wird als zweites Postulat der Satz gestellt: Handle stets in Uebereinstimmung mit der aus den Thatsachen deines Selbstbewusstseins sich dir erschliessenden göttlichen Idee deiner selbst und den in ihr enthaltenen objectiven Verhältnissen. Sei jenes das oberste Formalprincip, so dieses das oberste Realprincip der Freiheit des Denkens.

Jenem Denkprincip vom Grunde sei nahe verwandt, aber doch wesentlich von ihm verschieden, das Princip der Causalität, das sich also formuliren lässe: für Alles, was ist oder geschieht, muss etwas vorausgesetzt werden, wodurch es ist oder geschieht; — oder positiv ausgedrückt; Alles was ist oder geschieht, hat einen Realgrund seines Seins oder Geschehens. Wolle man die beiden Principe unter einen gemeinsamen Begriff bringen, so könne man das Gesetz der Causalität als das metaphysische Realprincip vom Grunde, dagegen das Postulat der stichhaltigen Motivirung des Denkens und Handelns als das ethisch-logische Formalprincip vom Grunde bezeichnen. Der wesentliche Unterschied beider sei dann schon durch diese Benennungen angedeutet. Das Causalitätsprincip sei wie der Substanzbegriff der Ausdruck einer Kate-

gorie des Denkens. Die Kategorien aber seien im menschlichen Denkgeiste wurzelnde Voraussetzungen für die Auffassung des Realen, Formen, innerhalb derer das erkennende Denken sich bethätigen müsse, weil es nicht anders könne. Es seien subjective Denknothwendigkeiten, aber nicht bloss subjectiv im Kant'schen Sinne, sondern correlate Formen in der Sphäre der Subjectivität für die in der Sphäre des Objectivrealen vorhandenen Grundverhältnisse. Dagegen sei das ethisch-logische Princip vom Grunde gleichfalls in der Idee, also im Wesen der Menschen begründet, jedoch nicht als eine Kategorie, sondern als ein Postulat, nicht zunächst zum Behufe der Erkenntniss, sondern des rechten Gebrauchs der Freiheit, nicht als eine unvermeidliche Form, in welcher die betreffende Thätigkeit nicht umhin könne, sich zu vollziehen, sondern als eine Norm, welche bewusst und frei befolgt werden solle. Das logische Princip des Grundes fordere nur Begründung. Woher die Begründung geholt, woraus die Rechtfertigung geschöpft werden solle, darüber bestimme es nichts. Das Princip laute einfach: Setze nichts ohne Grund.

Das zweite, oberste Realprincip der Freiheit des Denkens beruhe auf dem Ichgedanken. Derselbe sei jene vom Denken unzertrennliche primitive Setzung, die mit dem Denken und mit der des Denkens beginne. Für diese Setzung gebe es keinen formalen, wohl aber einen realen, ursächlichen Grund, eben den Denkgeist und seine Wesensqualität. Da diese Wesenheit unveränderlich sei, so auch dies Setzen. Das sei es, was das zweite logische Grundprinzip, der Satz der Identität, besagen wolle: A ist A, d. h. ein Denkinhalt ist einmal gültig, weil den Denkgesetzen entsprechend gesetzt, bleibt immerdar gültig und kann fortwährend wiederholt werden. A ist A bedeute so viel wie Ich bin Ich. Das Identitätsgesetz sei ein positiver Ausdruck der Selbstbehauptung des Denkens bei seinen gesetzmässigen Bethätigungen. —

Selbstständig neben dieses Identitätsgesetz, nicht bloss als Folge desselben, soll dann als drittes logisches Grundprincip der Satz des Widerspruchs auftreten in der Formel: Ein Denkinhalt A gültig gesetzt, ist das contradictorische (non A) und jedes conträre Gegentheil (non A n) desselben auszuschliessen.

Auch dieses Grundgesetz soll die Freiheit des Denkens wahren. Der Satz des Widerspruches behaupte nicht, dass man den Widerspruch nicht denken könne, sondern nur, dass man ihn nicht denken solle. — Dazu soll dann noch als viertes Grundgesetz der Satz vom ausgeschlossenen Dritten treten. Dies Princip erkläre nur, zwischen Bejahung und contradictorischer Verneinung bestehe ein solches Verhältniss, dass unbedingt eins von beiden zu vollziehen sei.

Demnach sollen die Denkgrundgesetze bezüglich ihrer practischen Verwerthung so zusammen hängen, dass der Satz vom Grunde Begründung postulirt, ohne solche selbst zu leisten, dagegen das Gesetz der Identität unmittelbar ein Princip ist für die formale Begründung affirmativer Setzungen, der Satz des Widerspruchs ebenso unmittelbar ein Princip ist für die formale Begründung negativer Denkbethätigungen, während der Satz vom ausgeschlossenen Dritten mittelbar ein Princip für beides sein kann.

Von diesem Standpunkt aus wird nun in den drei folgenden Abschnitten der Elementarlehre die Lehre vom Begriff, Urtheil und Schluss neu bearbeitet. Die logische Lehre vom Begriffe wird als das über sich selbst sich verständigende Denken des Begriffes, und ebenso die Lehre von den Verhältnissen eines Begriffes zu einem anderen als die Selbstverständigung des Denkens über die möglichen Beziehungen zwischen seinem Verhalten gegenüber dem einen und seiner Bethätigung gegenüber einem anderen Begriffe dargestellt. Unter Begriff soll der Ausdruck eines Denkactes verstanden werden, durch welchen eine Allgemeinheit, d. h. das einer Mannigfaltigkeit von Denkinhalten Gemeinsame gesetzt wird. Es wird gezeigt, in welchem Sinne trotzdem von einem Individualbegriff zu reden ist, nämlich insofern das Individuum als ein Allgemeines gegenüber seinen wechselnden Zuständen gefasst wird. Der Begriff soll nicht wie ein blosses Conglomerat von Merkmalen behandelt werden, als einzig zulässige Eintheilung der Merkmale soll aber nur die in constitutive und consecutive angesehen werden. Entsprechend wird der Determinations- und Generalisationsprocess der Begriffe dargelegt. — Anknüpfend an die bei Unterscheidung des Vor-

stellens und Denkens gefundene Bestimmung, dass das Denken stets verhältnissbestimmend sich bethätigt, d. h. urtheilt, wird dann das Urtheilen als Grundfunction des Denkens eingehender und eigenthümlicher behandelt. Das Urtheil wird als die unmittelbare Bestimmung des logischen Verhältnisses zweier vom Denken aufgenommenen Vorstellungsinhalte oder zweier Begriffe im weitesten Sinne des Wortes gefasst, und darin eine Verbesserung der Definition des Urtheils als der Vorstellung des Verhältnisses zweier Begriffe gesehen. Das Urtheil ist nach dieser Bestimmung nichts Anderes als die Beantwortung der Frage, ob durch die Bejahung oder die Verneinung eines Denkinhaltes die Nothwendigkeit oder die Möglichkeit der Bejahung oder der Verneinung eines anderen Denkinhaltes gegeben sei. Es wird gezeigt, dass von acht aufstellbaren Combinationen dieser Bejahung oder Verneinung nur sechs logisch gerechtfertigt sind. Hinsichtlich der Beantwortung der Frage nach dem logischen Verhältnisse zweier Begriffe, welche das Urtheil bildet, wird hervorgehoben, dass die Antwort entweder ganz bestimmt lauten kann, so dass dadurch festgestellt wird, nicht nur, dass ein logisches Verhältniss statthabe, sondern auch welches dieses Verhältniss sei oder dass sie bezüglich des einen oder des anderen oder beider Punkte nicht mit genügender Bestimmtheit sich aussprechen kann. Darauf wird die Eintheilung der Urtheile in kategorische, hypothetische, disjunctive und hypothetisch-disjunctive begründet und über diese Eintheilung durch einen Vergleich mit der von Kant angenommenen Eintheilung kritisch Rechenschaft gegeben, auch die hervorgetretenen Versuche, das disjunctive oder gar, wie Herbart wollte, auch das kategorische Urtheil auf das hypothetische zurückzuführen, abgewiesen. Besonderes Gewicht legt der Verf. nach einer Bemerkung der Vorrede auf den Nachweis einer nothwendigen Vermehrung der üblichen Zahl der Modi des kategorischen Urtheils. Wenn man — meint derselbe — damit einverstanden sei, das Urtheil für die Bestimmung des logischen Verhältnisses zweier Begriffe zu erklären, wenn man sodann zugebe, dass unter einem logischen Verhältnisse die Wirkung zu verstehen sei, welche eine gewisse Bethätigung des Denkens

gegenüber dem einen Begriffe auf das Verhalten desselben gegenüber dem anderen ausübe, so werde man wohl nicht umhin können, einzuräumen, dass die Möglichkeit einer negativen Haltung des Denkens bezüglich des ersten Begriffes nicht weniger Anspruch besitze, beachtet zu werden, als die der affirmativen, d. h. dass man nicht blos die Folgen, welche die Setzung, sondern auch jene, welche die Ausschliessung eines Begriffes für die Setzung oder Ausschliessung eines zweiten nach sich ziehen kann, in Rechnung bringen müsse, dann aber werde man sich genöthigt sehen, jene Vermehrung zuzugeben, nämlich noch zwei Urtheilsmodi den üblichen zuzufügen, ein allgemein verneinendes und ein particular bejahendes, welche im Anschluss an die üblichen Benennungen und unter Berücksichtigung der Negation ihres Subjectbegriffes mit einem — E und einem — I sich bezeichnen liessen.

Die gewonnene Erklärung des Begriffes vom Urtheile und die daran geknüpfte Eintheilung der Urtheile soll dann auch den Ansatz bieten für die Erkenntniss der Nothwendigkeit der Function des Schliessens. Denn in allen Fällen, in denen die Antwort auf die Frage nach dem logischen Verhältnisse zweier Begriffe an Unbestimmtheit leide, könne der Mangel nur ergänzt, also eine bestimmte Antwort nur zu Stande gebracht werden mit Hülfe eines dritten vermittelnden, also durch eine mittelbare Verhältnissbestimmung, d. h. durch einen Schluss. Entsprechend den Verhältnissbestimmungen der Urtheile werden auch vier Hauptgattungen von Schlüssen angenommen, der kategorische, hypothetische, disjunctive und hypothetisch-disjunctive. Als kategorischer Schluss gilt derjenige, in welchem aus den bekannten logischen Verhältnissen zwischen zweien Begriffen und einem dritten ihr eigenes Verhältniss bestimmt wird. Als disjunctiver Schluss gilt derjenige, in welchem aus der Setzung des Vordersatzes eines hypothetischen Urtheils das Gesetztsein eines Schlusssatzes gefolgert wird. Als dogmatischer Schluss gilt derjenige, in welchem auf Grund eines disjunctiven Urtheiles die Setzung eines der disjunctiven Begriffe aus der Ausschliessung aller anderen oder die Ausschliessung eines der disjunctiven Begriffe aus der Setzung eines der übrigen erschlossen wird.

Hiernach soll vom disjunctiven Schluss unbestreitbar gelten, was vom hypothetischen Schlusse in Betreff der Schlussweise des modus tollens irrthümlich behauptet wurde. Das hypothetisch-disjunctive Urtheil soll in sich sowohl die Unbestimmtheit der Aussage, die an dem hypothetischen, wie jene, die an dem disjunctiven Urtheile haftet, vereinigen. Zur Gültigkeit eines solchen hypothetisch-disjunctiven Schlusses wird als erforderlich bezeichnet, dass erstlich der Obersatz den Bedingungen eines hypothetisch-disjunctiven Urtheiles entspreche, und dass zweitens die Wahrheit der beiden Untersätze nachgewiesen werde. Besonderes Gewicht legt der Verf. auf die von ihm entwickelte Theorie concludenter Schlussketten des kategorischen Schlusses. Wenn man zugestehe, meint der Verf., dass es sich bei dem kategorischen Schlusse darum handele, aus den bekannten Verhältnissen zweier Begriffe zu einem dritten ihr eigenes Verhältniss abzuleiten, so werde sich nicht in Abrede stellen lassen, dass es hier vor Allem darauf angekommen wäre, zu untersuchen, in welchen Fällen eine solche Ableitung möglich und in welchen sie nicht möglich sei. Sei es nun gelungen, diese entscheidende Vorfrage zu beantworten und die Ergebnisse für sämmtliche Fälle beiderlei Art festzusetzen, so habe es nahe gelegen, mit einem Schlage alle Combinationen von Praemissen, die einen Schluss und alle, die keinen Schluss haben, dadurch herzustellen, dass man jeden der in Rede stehenden Fälle durch alle Urtheilsmodi ausdrückte, durch welche er repraesentirt werden könne. Die so gewonnenen Angaben gewährten auch die Mittel, die erwähnte Cardinalfrage von drei auf vier Begriffe zu erweitern, und somit das umfassendste Problem, das auf dem Gebiete des kategorischen Schlusses gestellt werden könne, durch eine erschöpfende Construction aller möglichen Formen concludenter Schlussketten zu lösen. Allerdings seien viele der aufgezählten Formen für das alltägliche Denken nicht von unmittelbarer Verwendbarkeit und aus diesem Gesichtspunkte der Werth dieser Theorie vielleicht nicht hoch anzusetzen, allein dasselbe lasse sich bekanntlich auch gegen die hergebrachte Lehre von den neunzehn Schlussmodi bemerken. Dieser utilitaristische Standpunkt der Werth-

schätzung dürfe aber für die wissenschaftliche Betrachtung keine Geltung beanspruchen; es sei ja das Auszeichnende des geistigen Lebens, dass es selbstbewusst das eigene Thun durch alle ihm möglichen Wendungen verfolgen und überall die Grenzen sich selber abzustecken vermöge.

Dieses Ziel habe er sich auch in dieser Bearbeitung der Logik vorgesetzt. Nicht über Logik zu schreiben für Jene, die mit ihr schon vertraut seien, habe er beabsichtigt, sondern sie für Solche darzustellen, die nach einer den philosophischen Forderungen entsprechenden und zugleich der allgemeinen Bildung zugänglichen Kenntniss derselben Verlangen tragen. Von diesem Gesichtspunkt aus wird dann auch in dem zweiten, Systematik überschriebenen, Haupttheil der Logik gezeigt, auf welchen Wegen das Denken, das nicht dazu bestimmt ist, sich an dem Genusse genügen zu lassen, den das geordnete Spiel einer Thätigkeit ihr selbst zu gewähren vermöchte, methodisch seinen Endzweck erfüllt, nämlich zur Erkenntniss und zum durch Erkenntniss geleiteten Handeln zu gelangen. Die Anweisung, wie den zu diesem Behufe zu stellenden Forderungen methodisch zu entsprechen sei, wird in der eingehenden Darstellung der Lehre über die Definition, die Division und die Beweisführung gegeben und bei der Erörterung der letzteren wieder zurückgreifend auf den Anfang gezeigt, dass die Selbstgewissheit des Ich der Ankergrund ist, an dem es alle Erkenntniss befestigt. Wie die Logik nichts Anderes sei, als die Selbstverständigung des Denkens über seine eigene Natur, seine Formen und Gesetze, und wie sie damit beginnen müsse, im Gegensatze zum sinnlichen Vorstellen, das Denken als eine selbstbewusste und freie, mithin geistige Thätigkeit nachzuweisen, so müsse sie auch, sich selbst ehrend, ihre Würde als geistige Wissenschaft behaupten und ihre höchste Bestimmung darin finden, dem geistigen Leben zu dienen als Wächter und Sporn für die Klarheit und Begründung der Erkenntniss, wie für die Treue und Consequenz in der Verwirklichung des Guten. So sei der Geist und sein Leben ihr Ausgangspunkt und Ziel, ihr Anfang und ihr Schluss.

Von dem Standpunkt und dem Gedankengange dieser

neuen Logik habe ich versucht in Obigem ohne kritische Unterbrechung ein möglichst treues Bild zu geben; ich liebe die Anzeigen nicht, die von Dem, was der Verfasser will, nur berichten, indem und soweit sie ihn loben oder tadeln. Mir scheint in solchem Falle der objective Bericht die Hauptsache, die zunächst erledigt werden muss, um den Leser in den Stand zu setzen, sich ein ungefähres Bild davon zu machen, was er in dem betreffenden Buche zu finden erwarten darf. Das dann hinzugefügte Urtheil des Referenten kann nur noch kurz die Richtung des auszusprechenden Lobes oder der sich aufwerfenden Bedenken bezeichnen, wenn nicht jede Anzeige eines Buches fast ein Buch selbst werden soll. In dieser Beziehung hebe ich nun gern hervor, dass ich dem scharfsinnigen Zusammenhange der Deductionen des Verfassers dieses zugleich klar und gut geschriebenen Buches stets mit Interesse gefolgt bin, obgleich ich wesentliche Grundgedanken desselben für durchaus irrig und die im Wesentlichen doch formalistische Art der Behandlung der Logik nicht für ersprieslich halte. Nur an einigen Hauptpunkten wird es möglich sein, in Kürze dieses Urtheil zu begründen.

So sehr ich dem Verfasser zustimme, dass es nöthig ist, die logische Betrachtung mit einer scharfen Unterscheidung des Vorstellens vom Denken zu beginnen, so wenig bin ich doch im Stande, für die Unterscheidung des Denkens das gleiche Gewicht auf das Merkmal der freien Thätigkeit zu legen, wie dies vom Verf. mit besonderem Nachdruck geschehen ist. Vielmehr erscheint mir die von ihm für das Denken als Grundlage angerufene Freiheit logisch betrachtet völlig werthlos zu sein. Logisches Grundgesetz soll nach dem Verf. der Satz sein: Setze nichts ohne Grund. Derselbe fordere nur Begründung, übe aber keinerlei Zwang aus auf den denkenden Geist, der frei sei, ihm zu folgen oder nicht, frei auch in der Aufsuchung der entsprechenden Begründung selbst. Dergleichen sollen auch die Sätze der Identität und des Widerspruches nur Postulate an unser Denken sein, die nur sagen, wie wir denken sollen, aber nicht, dass wir nur so denken müssen oder denken können. Widersprechendes werde vielmehr im täglichen Leben oft genug gedacht, und leider zeige

die Geschichte der Philosophie nur allzu oft diese Möglichkeit. Diesen Behauptungen scheint mir ein verhängnissvoller Irrthum zu Grunde zu liegen. Niemand kann allerdings gehindert werden zu sagen, der Kreis sei eckig; aber kein Mensch, der weiss, was die Worte, die er spricht, bedeuten, hat die Freiheit den Satz zu denken. Daran hindert ihn der Zwang der Raumanschauung in seinem Denken. Ein jeder Mensch hat freilich auch die Freiheit in seinem Vorstellen Etwas zu setzen ohne Grund, und sein Denken beginnt allerdings mit dem freien Aufgeben dieser Freiheit. Eben deshalb aber ist das Denken die freie Thätigkeit nicht mehr; wer Etwas vorstellt ohne Grund, denkt nicht, sondern träumt nur oder redet Worte. Wer logisch denkt, denkt nothwendig und die Gesetze dieser Nothwendigkeit liegen nicht in rein formalen Postulaten, von denen einige ihren Grund in dem unveränderlichen allgemeinen Wesen unseres Geistes haben, sondern in der ganz bestimmten Beschaffenheit der Raum- und Zeitanschauung und der für die einheitliche Verknüpfung dieser Anschauungen anzunehmenden Kategorien unseres Geistes. Kurz — wir haben die Freiheit zu denken oder nicht zu denken, aber sobald wir denken, hört die Freiheit auf, müssen wir nothwendig denken. Nur weil wir in der Anwendung der Formen und Kategorien des Denkens irren können, behalten wir die scheinbare Freiheit auch den Unsinn zu denken, in Wahrheit steht jederzeit auch diese Freiheit unter dem Zwange irgend einer Denknothwendigkeit. Das Denken kennt nicht bloss Postulate, sondern Gesetze. Das Grundpostulat: setze nichts ohne Grund, hat nur den Werth einer Aufforderung zum Denken; sobald das Denken begonnen, hat das Postulat keinen Werth mehr. Das logische Denken steht unter dem festen Gesetz seiner Kategorien.

Demgemäss muss dann aber eine Erörterung über die Formen und Kategorien nothwendigen Denkens, auch wenn dieselben nur als Voraussetzungen desselben gelten sollen, für eine Real-Behandlung der Logik inhaltlich besonders nöthig sein. Für die Behandlung der Logik, die der Verfasser dieses Buches vertritt, ist es charakteristisch, dass jene Realseite des Denkens eigentlich nur berührt wird bei der bei-

läufigen Besprechung der Causalität, um den Satz der Causalität von dem Satz des Grundes, oder mit anderen Worten den Realgrund vom Erkenntnissgrund zu unterscheiden und bei der jene Real-Behandlung abweisenden Kritik der Kategorienlehre Kant's. Abgesehen davon, dass mir dies an sich schon als ein Mangel erscheint, der die Behandlung der Logik in ihrer Elementarlehre auf reinen Formalismus beschränkt, ist diese beiläufige Berührung so wichtiger Probleme auch noch von anderen Unzulänglichkeiten nicht frei geblieben. Es ist schon wiederholt bemerkt, wie misslich es ist, den Satz der Causalität zu formuliren: Alles was ist oder geschieht, hat einen Grund; weil man nach diesem Satz dann genöthigt sein würde, auch für das absolut Seiende noch wieder nach einem Grunde zu fragen. Man hat daher den Satz der Causalität richtig nur so formuliren wollen; Alles, was geschieht — oder alle Veränderung hat einen Grund. Dachte der Verf. wirklich anders, so hatte er wenigstens die Pflicht, seine Ansicht jenem Bedenken gegenüber zu rechtfertigen; das Gleiche gilt für seine Kritik der Kategorienlehre Kants, er urtheilt über dieselbe nur vom Standpunkte seines Formalismus aus. Nur unter diesem Gesichtspunkte z. B. hat es einen Sinn die Kategorien der Quantität als eine Modalität der Qualität zu betrachten. Wenn es sich bei dem Urtheil nur um Bejahung oder Verneinung von Beziehungen verschiedener Denkinhalte auf einander handelt, so bleibt allerdings nichts Anderes übrig, als nur noch die Stärke oder Schwäche dieser Beziehungen oder Verneinungen zu unterscheiden und die Urtheile sowohl wie die Schlüsse nur nach diesem Gesichtspunkt der Bestimmtheit oder Unbestimmtheit des Urtheils zu unterscheiden. Es begreift sich auch recht gut, dass das Wesentliche, was darüber zu sagen ist, sich auf einige wenige formal richtige Sätze beschränkt und dass daraus die Neigung entspringen kann, die Formel möglicher Combinationen der Urtheile und Schlüsse einer eingehenden Betrachtung zu unterziehen, wenn auch für den Realismus des Denkens dabei nur wenig Nutzbares abfällt. Ich meinerseits erkläre mich nicht im Stande, diesem neuen Formalismus der Logik mehr Geschmack abzugewinnen als dem alten, so

sehr ich auch bereit bin, den dabei aufgewandten Scharfsinn eines in sich folgerichtigen Denkens bei dem Verfasser anzuerkennen. Die wünschenswerthe Reform der Logik möchte ich auf dem Wege einer realistischeren Betrachtung suchen.

Schliesslich vermag ich noch einen Tadel nicht zurück zu halten. Es scheint mir seltsam, wenn in der Vorrede von den neueren „trefflichen Schriften Ulrici's, Siegwart's, Lotze's u. A." gesprochen und dann im ganzen Buche auf diese trefflichen Arbeiten so gut wie gar nicht eingegangen wird. Nur an einzelnen Stellen kann man denken, dass auch von ihnen geredet wird. Ulrici hat bereits gegen diese Art der Behandlung oder vielmehr der Nicht-Behandlung in einer Kritik des Buches in der Zeitschrift für Philosophie Bd. 80 Heft 2 Verwahrung eingelegt; wie mir scheint, mit vollem Recht. Soll unsere Arbeit auf dem Boden der Philosophie nicht völlig ausarten in das Darbieten von Einzelleistungen ohne Zusammenhang mit den Arbeiten Anderer, so kann es nur beklagt werden, wenn ein Jeder glaubt genug zu thun, sich als Denker auf eigene Hand zu zeigen. Loewe beklagt sich gewiss mit Recht in der Vorrede, dass sein Schüler, der verstorbene Kaulich die ihm eigenen Ansichten aus seinen Vorträgen schon vor Jahren in seinem 1869 erschienenen Handbuch der Logik veröffentlicht hat; aber ebenso wenig zu billigen ist es, in der Vorrede eines Buches von dem Verdienste anderer Arbeiten auf gleichem Gebiete zu reden, und im Buche selbst dieses Verdienst an keiner Stelle weiter hervortreten zu lassen, gleichviel ob zustimmend oder widerlegend. Nach meiner Auffassung wird auf solche leider nur zu beliebte Art die Gesammtarbeit unserer Wissenschaft immer zusammenhangloser und ein Jeder liefert dann nur Monologe für die, die sie hören wollen. Auch in unserer Wissenschaft sollte es endlich einmal Grundstreben werden, schon Widerlegtes nicht unbekümmert darum noch einmal zu behaupten oder auch schon Bewiesenes nicht noch einmal zu beweisen.

Bonn. Jürgen Bona Meyer.

Ueber die Freiheit des Willens, das sittliche Leben und seine Gesetze. Ein Beitrag zur Reform der Erkenntnisstheorie, Psychologie und Moralphilosophie von Dr. *J. H. Witte.* Bonn, E. Weber's Verlag (J. Flittner). 1882. (XI, 335 S.) 8°.

Vorliegendes Werk, welches, wie man auch über seine Ergebnisse im Ganzen oder Einzelnen urtheilen mag, ein gründliches, von tüchtigem und idealem Streben getragenes genannt zu werden verdient, zerfällt in drei Theile: der erste, „die Willensfreiheit und die Erkenntnisslehre", sucht den Ursprung und die Grundlage der Gewissheit über die Erscheinung der Willensfreiheit festzustellen; der zweite, „die Willensfreiheit und die Seelenlehre", beleuchtet die Entwickelung des Bewusstseins bis zu dem Stadium, wo die Thatsache der Freiheit im Leben der Seele als eigenartiges Phaenomen sich geltend macht; der dritte Theil, „die Freiheit des Willens und die Sittenlehre", analysirt dieses Phaenomen in seiner sittlichen Bedeutung sowohl für sich als auch im Zusammenhange mit andern Bedingungen des sittlichen Lebens und macht zugleich die Anwendung der im ersten Theile gewonnenen Kriterien für eine Erklärung der Willensfreiheit aus vorempirischen Gründen. Den Boden seiner Untersuchung überhaupt aber bemüht sich der Verfasser durch eine kritische, apriorische und transscendentale Erwägung der Grundlagen aller, folglich auch der ethischen Philosophie zu sichern. Damit beschäftigt sich der erste Theil, in dem namentlich das löbliche Streben hervortritt, auch für die Ethik den apriorischen Kern des menschlichen Wesens zu sichern, aus welchem allein die Möglichkeit des sittlichen Handelns begreiflich wird. Die Ausführung würde weniger schwierig gewesen sein und nicht fort und fort den Leser in einen spröden Kritiker verwandeln, wenn die psychologische Betrachtung sogleich zu noch grösserer Geltung gekommen wäre, als es der Fall ist.

Dies geschieht erst im zweiten Theile, dessen Einleitung die Ergebnisse des ersten noch einmal in kurzen Thesen zusammenfasst, und welcher dann zu einer näheren, wenn auch noch vorläufigen Bestimmung der Willensfreiheit übergeht.

Bezeichnend für Witte's Standpunkt sind besonders die Worte: „Weil gerade der Wille die Fähigkeit und das Ver-

mögen ist, durch welches allein das menschliche Ich jene universellste Bedeutung und eigenthümlichste Beschaffenheit seines vernünftigen Wesens, seine Eigenart in höchster und reifster Vollkommenheit zu entfalten vermag, weil somit im rein vernünftigen Wollen das sonst den Menschen auszeichnende Wesen sich vollendet, so wird ihm und nicht der Vernunft die Freiheit zugesprochen. Diese ist die Eigenschaft des Willens, nicht der Vernunft." (S. 82.) Ich kann mich dieser Ueberordnung des Willens über die Vernunft nicht anschliessen. Wenn eingestandenermassen „jeder Wille eine Art des Begehrens ist", wenn ferner dasjenige Begehren, welches „den Charakter der Bestimmtheit durch Vorstellungen hat", welches „mit Selbstbewusstsein vor sich geht", „ein Wollen ist" (S. 83), dann scheint mir das Auszeichnende des Menschen in dem Vermögen zu liegen, dem wir die Vorstellungen verdanken, im Verstande oder in der Vernunft. Dazu passt auch Witte's Definition der Willensfreiheit: „Frei ist der Wille des Menschen als eines Wesens, dessen praktisches Vernunftbewusstsein von seiner sittlichen Bestimmung völlig durchdrungen ist." (S. 84.) Ja, darin geht unser Philosoph mir sogar zu weit, dass er hier wie auch in den folgenden psychologischen Untersuchungen an Stelle des vernünftigen Wollens das „praktische Vernunftbewusstsein" einführt. „In allem Begehren wird das Bewusstsein" nach seiner Auffassung „in eminentem Sinne aktiv und es zeigt sich erst in ihm recht eigentlich in seiner eigenthümlichen Energie." (S. 118.) Das „Praktische", „das zum Handeln drängt" (S. 83), jenes Begehrungsvermögen, welches Witte selbst im Folgenden in treffender Weise als ein relativ Substantielles mit eigenthümlichen „Kräften", als „ein Agiren auf anderes", als „ein energisches Vermögen in prägnantem Sinne" hinstellt (S. 108 ff., bes. vgl. S. 118 u. 119), dies sollte doch wohl so definirt werden, dass eben sein substantielles Wesen als Gattungsbegriff, seine besondere Bestimmtheit als differentia specifica auftritt. Abgesehen von solchen, im ersten Theile wurzelnden eigenthümlichen Auffassungen, bietet mir dieser zweite Theil in seinen reichhaltigen psychologischen Beobachtungen, genauer in seinen Selbstbeobachtungen, sehr viel

Werthvolles. Mit vollem Rechte tritt Witte für die Beobachtung der inneren Erfahrungsthatsachen ein, indem er zugleich deren Möglichkeit an klaren Beispielen darthut; mit schlagenden Gründen entkräftet er Kant's Einspruch gegen die Psychologie als Wissenschaft (S. 98—105), ohne jedoch die transscendentale Natur auch dieser Erkenntniss sich zu verhehlen (S. 105—107). Es ist ganz zweifellos, dass die „Kategorien der Substanz und der Kausalität hier auf die innere Erfahrung angewendet werden können". (S. 91.) Schon das natürliche Bewusstsein, selbst das thierische, sucht unwillkürlich einen äusseren Gegenstand auf Veranlassung der empfangenen Reize; mit mindestens demselben Rechte könnte es für die mannigfachen Zustände, die es in und an sich erfährt, einen Grund in seinem Selbst, seiner Seele annehmen, in welche ja die Aussendinge erst eingehen müssen, bevor sie als äusserer Grund gesetzt werden können. Vollends aber muss der kritische Philosoph, nachdem er sich durch Selbstbeobachtung das ganze reiche Feld der inneren Erfahrungsthatsachen erschlossen hat, behufs der Erklärung der Möglichkeit der Erkenntniss — Witte würde sagen: durch Selbstbesinnung — mit noch grösserer Bestimmtheit auf Annahme eines in seinem Wesen liegenden, übrigens auch noch so unbekannten substantiellen Grundes aller Momente der Selbstanschauung bestehen, als er die Existenz des äusseren Grundes behauptet. In der Sache also weiss ich mich mit Witte in Uebereinstimmung; es fragt sich nur für mich, ob ich dieser Ueberzeugung mit ihm in diesen Worten Ausdruck geben kann: „Ihr Dasein ist nur durch Selbstbesinnung vermittelst des Inhalts dieser selbst constatirt nach dem Denkgesetze des Grundes, nicht in seinem eigenen Inhalte **erkannt** nach einem **Grundsatze**, der für die Gewissheit der Erfahrung massgebend ist." Denn hier wird, abgesehen von der schon berührten Selbstbesinnung, ein für mich bedenklicher Gegensatz zwischen dem Constatiren nach dem Gesetze des Grundes und dem Erkennen nach einem Grundsatze aufgestellt.

Doch, wie gesagt, im Ganzen halte ich diese auf dem Boden des Kriticismus fussende psychologische Erörterung der ethischen Grundlagen für unanfechtbar und werthvoll. Nicht

minder dankenswerth, und namentlich auch in einer die ethischen Grundlagen behandelnden Schrift dankenswerth, ist die nunmehr (S. 128—170) folgende psychologische Entwickelung der fünf Hauptstufen des Begehrens. Mit seinen durch die vorangehenden Betrachtungen gewonnenen Kriterien bewaffnet, gelingt es Witte in streng methodischer, überzeugender Weise, auf den einzelnen Stufen des Triebes, Wunsches, der Begierde, des Strebens und Trachtens einen apriorischen, der Seele ursprünglich angehörenden, unveräusserlichen Kern von allem erfahrungsmässig erworbenen Stoffe zu scheiden.

Nur regt sich in mir der Zweifel bei einer Behauptung, wie folgende ist: „Die Entwickelung des Begehrens ist auch von dieser Seite her nicht historisch und periodisch, sondern nur virtuell und dynamisch zu begreifen" (S. 167). Mit welchen Prädicaten auch immer man das Apriori ausstatten mag: als etwas Nicht-Historisches, Nicht-Periodisches, d. h. als etwas Unzeitliches es anzusehen, ist man nicht berechtigt. Dasjenige, was ausdrücklich als das „für alle und zugleich jederzeit und überall Angelegentlichste und Wichtigste" bezeichnet wird (S. 169), das ist doch eben nicht von allen Schranken der Zeit und des Raumes losgelöst. Ich hätte sogar gewünscht, dass der Verf., einmal im Zuge einer trefflichen psychologischen Analyse, sofort auch dieses höchsten, eigentlich ethischen Zustandes des sittlichen Werthbewusstseins und Handelns sich bemächtigt hätte; denn einer solchen psychologischen Analyse ist dieser ebenso benöthigt als fähig.

Der dritte Theil des Werkes behandelt „die Willensfreiheit und die Sittenlehre". Der erste Abschnitt desselben aber trägt zu meiner freudigen Ueberraschung noch einen so vorwiegend psychologischen Charakter, stellt sich durchweg so sehr als eine Fortsetzung der im zweiten Haupttheile vorgenommenen gründlichen psychologischen Analyse dar, dass ich ihn am liebsten mit diesem vereint gesehen hätte. Die ersten Erörterungen über die äusseren Bedingungen des sittlichen Thuns führen uns sogar mit ihren Angaben der verschiedenen Arten von Bewegungen in die Physiologie zurück. Wenn Witte auch den unwillkürlichen Bewegungen „in entfernter Mittelbarkeit sittliche Bedeutung" beimisst, wenn er

auch in ihnen „die Vorherrschaft des seelischen und geistigen Ichs" sicher gestellt sieht, so wird ihm derjenige bereitwilligst zustimmen, der aus Schiller's herrlichem Aufsatze „über Anmuth und Würde" sich erinnert, dass „der moralische Empfindungszustand einer Person" sogar der Ursprung der Grazie in den „sympathetischen" Bewegungen, dass in dieser Grazie die „sittliche Freiheit" einer „schönen Seele" ein Wohlgefallen der „Sinne" wird. Die Witte'sche Unterscheidung von Handlungen und Thaten bietet einige Schwierigkeiten. Jene nennt er „die mit Selbstbewusstsein verbundenen willkürlichen Bewegungen" (S. 176). Das Selbstbewusstsein ist ihm eine höhere Stufe als das empirische Ichbewusstsein. „Dazu müssen die Reize der Aussenwelt nicht blos als Empfindungen, sondern als Wahrnehmungen in der Seele fortwirken und muss diese letztere überdies über ihr Ichbewusstsein eine Machtstellung haben, durch welche sie dasselbe von jedem anderen Bewusstseinsinhalte nicht blos genau unterscheidet, sondern auch ihre eigenen Merkmale sorgfältig erkennt. Ja, erst wenn ihr diese sämmtlich bekannt sind, wird das Ichbewusstsein so bestimmt sein, dass das Subject ein Bewusstsein des Vorstellens selbst besitzt, nicht nur eins des Vorgestellten." Ich sollte meinen, dass mit diesen Worten der höchste Bewusstseinsgrad geschildert wird, dessen der Mensch überhaupt fähig ist, der des kritischen Philosophen; man prüfe nur jene Worte genau! Und doch heisst es von einer in solchem Bewusstseinszustande vollzogenen Handlung, dass sie „ohne förmliche Ueberlegung" stattfinden kann! Da zu der Aufgabe des kritischen Philosophen aber auch gehört, die für das Wollen und Fühlen, nicht blos die für das Erkennen vorauszusetzenden apriorischen Momente als die sein eigentliches Ich, sein eigenstes Wesen ausmachenden Bestandtheile als Merkmale in sein Bewusstsein gehoben zu haben, so möchte ihm wohl die „förmliche Ueberlegung" auch nicht in dem Sinne abzusprechen sein, in welchem sie Witte gleich darauf erklärt, nämlich als „prüfendes Selbstbewusstsein über den Werth der dem Ich in fester Rangordnung vorschwebenden Maximen für das Begehren von Erfahrungsobjecten". Es scheint mir logisch nicht unanfechtbar,

wenn so einem Begriffe durch gewisse auszeichnende Prädicate die denkbar höchste Stelle eingeräumt, dann aber demselben ein Theil jener Prädicate abgezogen wird, damit ein anderer in ihrem Besitze jenen doch noch überfliegen könne.

Als innere Bedingungen des sittlichen Thuns werden darauf in lehrreicher psychologischer Analyse Zweck, Absicht, Motiv, Vorsatz, Plan und Mittel untersucht (S. 177 ff.); dann aber setzt Witte mit Zurückbeziehung auf die Ausführungen des ersten Theiles genauer auseinander, wie er sich diese Freiheit des Willens beschaffen denkt, insofern sie als Erklärungsgrund für die sittlichen Erscheinungen gelten soll. Mit Recht betont er für die Freiheit die Wichtigkeit des Bewusstseins. Sie bedeutet „1) positiv das in mehr oder minder klaren Vorstellungen, zuweilen sogar nur als dunkler Drang vorhandene Bewusstsein eines Wesens, sich seiner Eigenart gemäss zu bethätigen; 2) negativ, die Abwesenheit des in gleicher Art auftretenden Bewusstseins eines Hindernisses oder eines Zwanges, welcher solche Aeusserung oder Wirksamkeit zu vereiteln im Stande wäre." (S. 218.) Das ist kein Resultat, zu welchem man rein a priori, in rein dialectischer Begriffsoperation gelangen könnte, sondern welches zunächst auf breitester psychologischer Erfahrung (vgl. S. 207) beruht, freilich zuletzt seinen Ursprung der Kategorie der Ursache verdankt. „Könnte eben derselbe Mensch, fragt Witte, der diesen Charakter besitzt und von Natur mit diesen oder jenen Anlagen ausgestattet ist, unter ganz bestimmten Umständen und auf Einwirkung gerade dieses Motivs ebenso gut dieses wollen als nicht wollen? Oder aber ist er, wenn alle jene Bedingungen in bestimmter Weise vorhanden sind, unbedingt und ohne möglichen Widerstand gezwungen, gerade so zu wollen, wie er in der That will?" (S. 214.) Die Antwort nimmt Witte in dem folgenden Abschnitt mit den Worten vorweg: „Selbst dem Charakter gegenüber besitzt unser Begehren die Gewalt, unter ganz bestimmten Umständen und auf Einwirkung eines ganz bestimmten Motivs ebenso gut dies oder jenes zu wollen oder nicht zu wollen. Nur dies, nur solche absolute Freiheit des charaktervollen Willens, behaupten die ihre eigenthümliche Anschauung in verständiger

Begrenzung vertretenden Indeterministen; auch dieses sogar leugnen die absoluten Deterministen." (S. 215.) Ich kann die Ueberzeugung nicht loswerden, dass in diesen und ähnlichen Aeusserungen das Verhältniss des Charakters, des Begehrens und Wollens nicht mit voller psychologischer Schärfe erfasst und ausgedrückt ist.

Der nun folgende Abschnitt, in welchem Witte mit guten Gründen auf die Seite jener besonnenen Indeterministen tritt, und in welchem die letzte Entscheidung der ganzen Frage liegt, trägt bezeichnender Weise die Ueberschrift „Freiheit und Causalität". Also auf die Kategorie der Causalität, auf eine Prüfung der Grenzen ihrer Anwendbarkeit den Erscheinungen gegenüber sehen wir uns, wie ich das schon zum ersten Theile bemerkte, hingewiesen. Sind wir berechtigt, durchaus alle Ursachen als wirkende Ursachen, keine als Endursachen, sind wir berechtigt, alle Ursachen, also auch jene entscheidenden Ursachen des Willens, als Wirkungen aufzufassen, oder müssen wir vielmehr wenigstens in dem Willen etwas anerkennen, was selbst unbedingter Anfang sein kann? Gegen die Forderung der ausschliesslichen Gültigkeit eines apriorischen Gesetzes für alle Erscheinungen wendet sich Witte mit folgenden Worten: „Ausschliessliche Geltung eines Gesetzes bedeutet nichts anderes, als unfehlbare Nöthigung für jedes vernünftige Wesen stets und überall dasselbe da anzuwenden, wo ein Fall oder ein Kreis von Beispielen den thatsächlichen Voraussetzungen entspricht, für deren transscendentale Auffassung und kategoriale Bestimmtheit dasselbe als der zutreffende Ausdruck in philosophisch-kritischer Selbstbesinnung aufgefunden und festgestellt worden ist." (S. 218.) Hier gebe ich aber zu bedenken, dass den apriorischen Behauptungen der Mathematik auch nicht ein einziges Beispiel entspricht. Andererseits erscheint es mir doch gewagt, den Willen, auch rein als empirische Erscheinung genommen, als selbstbewusstes und seines Erfolges, nämlich der That sicheres — d. h. als ein auf Ueberzeugung beruhendes — Begehren, zu einer entscheidenden constanten Ursache zu machen, ihm alle Veränderung abzusprechen und ihn so der Herrschaft des Causalgesetzes zu entrücken. So vortrefflich die vorangeschickte

psychologische Charakteristik der Stadien des Werthbewusstseins sein mochte, so tief angelegt Witte's erkenntniss-theoretische Erwägungen auch immer waren, die Ueberzeugung habe ich aus beiden bisher nicht gewonnen: „Nicht der Wille verändert sich, sondern in ihm finden Veränderungen statt und aus ihm gehen solche hervor." (S. 219.)

Auch dem folgenden Abschnitte gegenüber nehme ich dieselbe theils zustimmende, theils zurückhaltende Stellung ein. Zustimmen kann ich Witte's Worten: „Unsere Freiheit, zumal die sittliche, reicht soweit, als wir im Stande sind, in den von uns übersehenen Causalzusammenhang durch selbstgewählte Maximen und gemäss einer in uns selbst liegenden Werthschätzung der vorgestellten und begehrten Objekte einzugreifen. Wir machen uns dann selbst zum Gliede des uns nur nach unserer eigenen Absicht händigenden Causalzusammenhanges und wir vermögen uns als Anfangspunkte einer Reihe von Handlungen anzusehen, deren Eintritt von uns selbst im Wesentlichen abhängt, obgleich ihr Verlauf gänzlich dem auch sonst ohne unser Zuthun waltenden Causalgesetze unterworfen ist." (S. 240.) Ohne Annahme apriorischer Bedingungen oder Thatsachen des Bewusstseins sind auch für mich die Erscheinungen des sittlichen Lebens unbegreiflich. (S. 237.) Im Bunde mit Witte gegen Laas sehe auch ich daher den letzten Quell aller Moral im Subjecte, in den apriorischen Bedingungen, und zwar zuletzt in den das Denken und das denkende Sprechen ermöglichenden Verstandeskategorieen. (Vgl. S. 243 u. hinsichtlich der Sprache S. 251.) Wesentlichste Bedingung aber alles Denkens ist „die Einheit des Selbstbewusstseins". (S. 238.) „Nur diese vermag auch dem begehrenden Ich, trotz aller Veränderungen, die es im Laufe der Erfahrung hat, das Bewusstsein der Einheit seines Wesens aufrecht zu erhalten." (S. 238.) Trotzdem aber oder vielmehr gerade weil ich mit Witte jenen erkenntniss-theoretischen Standpunkt theile, deshalb sehe ich mich auch ebenso oft genöthigt, ihm auf dem schwierigen, dunkelen Gange der Dialectik dieses Kapitels wenigstens ein non liquet zuzurufen. Woher stammt jene oberste Maxime, „stets möglichst zweckmässig begehren zu sollen"? Wie ist es zu verstehen: „Ist

doch die Maxime, welche Selbstübereinstimmung gebietet, nicht minder als die, welche Uebereinstimmung mit dem Charakter sich vorsetzt, eine vom Willen selbst anerkannte Nothwendigkeit"? (S. 236.) Wie verhalten sich der Charakter, der Wille und die Persönlichkeit zueinander? Alles dies und andere schon im Vorangehenden hervorgehobene Erörterungen und Behauptungen entlocken mir immer und immer wieder — wenn ich aufrichtig sein soll — jenes non liquet.

In Bezug auf die im Anhange des Werkes beigefügten „Grundzüge der Sittenlehre" als der Wissenschaft von den Gesetzen des sittlichen Vernunftlebens will ich mich auf wenige Bemerkungen beschränken. Hinsichtlich der Vernunft bin ich mit Witte der Ansicht, dass sie „nicht schon an sich" sittlich sei; von einer „specifisch sittlichen Vernunft" vermag ich nur in dem Sinne zu reden, dass ich darunter die Anwendung der allgemeinen Denkfunctionen (nennen wir sie Verstand oder Vernunft) auf diejenigen Verhältnisse betrachte, in welche der Mensch sich als aus relativ freier Entschliessung und Ueberlegung handelndes Wesen im unvermeidlichen Wechselverkehr mit der Gemeinschaft, der ihn erst zu dem Bewusstsein seiner (relativen) Freiheit und seiner sittlichen Natur gelangen lässt, versetzt sieht. Ich bescheide mich ferner im Gegensatze zu Witte, die Vernunft als etwas Humanes, der Menschenwelt Angehöriges zu betrachten. Witte's Behauptungen über die Weltstellung des Menschen (S. 304) und die sich daraus ergebenden Folgerungen über dessen Verhältniss und Pflichten zu Gott, in denen sogar der mehr theologische Begriff der Sündhaftigkeit statt der Unsittlichkeit oder moralischen Schlechtigkeit Platz greift (S. 320, 326), scheinen mir doch trotz seiner gegentheiligen Versicherung über die Grenzen eines vorsichtigen Kriticismus hinauszugehen.

Die Gliederung der Pflichten-, Güter- und Tugendlehre ist von Witte nach diesen Grundsätzen mit Geschick und Scharfsinn durchgeführt.

O. Schneider.

Die positive Philosophie von August Comte, im Auszuge von *Jules Rig*. Uebersetzt von *J. H. v. Kirchmann*. Bd. I. Heidelberg, G. Weiss. 1883. (XXXI, 472 S.) 8°.

Wenn auch die sechs starken Bände der „Philosophie positive" Auguste Comte's im Vaterlande ihres Autors bereits vier Auflagen erlebt haben, so ist es doch eine anerkannte Sache, dass der gewaltige Umfang des in nichts weniger als fesselnder Darstellung abgefassten Werkes, das zugleich als eine eigenartig angeordnete Encyclopädie der Wissenschaften aufgefasst werden muss, vom Studium desselben von Anfang an abgeschreckt hat. Es ist daher vor zwei Jahren in Paris mit ausdrücklicher Genehmigung der Testamentsexecutoren Comte's ein zweibändiger Auszug des grossen Originalwerkes unter dem Namen eines Jules Rig veranstaltet worden, worin die Lehre Comte's mit dessen eigenen Worten wiedergegeben ist, zugleich aber die vielen unnützen Längen und Abschweifungen der „Philosophie positive" vermieden werden. Da an der Zuverlässigkeit des Rig'schen Auszugs kein Zweifel besteht, so war bei der steigenden Beachtung, welche die Comte'sche Lehre auch unter uns Deutschen erfährt, das Unternehmen einer Uebersetzung desselben wohl gerechtfertigt. Der Uebersetzung selbst, welche sich als durchweg fliessend erweist, sind eine kurze Darstellung von Comte's Lehre und eine Uebersicht seiner in der „Philosophie positive" entwickelten Ansichten vorausgeschickt. Beim Uebersetzen hat sich Herr v. Kirchmann bemüht die Allgemeinverständlichkeit des französischen Originals durch möglichstes Vermeiden derjenigen philosophischen Termini, welche dem grösseren Publikum fremd sind, zu bewahren. Dieser erste Band enthält in fünfundzwanzig Kapiteln zuerst die Begründung des vielbesprochenen „Gesetzes der drei Zustände", die Darlegung des allgemeinen Planes der philosophischen Encyclopädie, und von den einzelnen Wissenschaften selbst, diesem Plane gemäss, die Darstellung der Mathematik, der Mechanik, der Astronomie, der Physik, der Chemie und der Biologie. Das letzte Kapitel macht den Uebergang zur Lehre von den „Verrichtungen des Gehirns" d. h. zu dem, was Andere als Psychologie und Ethik zu bezeichnen pflegen. C. S.

Litteraturbericht.

Die Religion und der Darwinismus. Eine Studie von *Carl Julius Elfeld*. Leipzig, Ernst Günther's Verlag. 1883. IV u. 90 S. 8°.

Dies ist No. 13 der in gleichem Verlag erscheinenden darwinistischen Schriften. Der Kundige kann sich daher den Inhalt selbst construiren. Der Unkundige aber wird aus ihr einen in leichter Uebersichtlichkeit und gefälliger Klarheit geschriebenen Ueberblick über diese moderne Einheitslehre gewinnen. Den nach dieser Weltweisheit Neugierigen empfehlen wir dieses klare Schriftchen um so lieber, als es sich von subjectivem Fanatismus gegen Andersgläubige fernhält und die vermeintlichen, die subjectiven Resultate in ruhiger Begeisterung vorbringt. Wir rühmen besonders, dass es der Verf. verschmäht, von behaglicher Existenz aus, mit pessimistischen Reden zu kokettiren. Ihm ist erfreulicherweise der Pessimismus „eine Modekrankheit", „nicht auf heimischem, sondern indischem Boden erwachsen", „eine exotische Treibhauspflanze, die sich hoffentlich nie bei uns akklimatisiren wird". In einer Einleitung von 5 Paragraphen gibt die Schrift erst eine Skizze des modernen Monismus, dann führt sie in 17 Paragraphen „die teleologisch-mechanische Welterklärung" und in 7 „die Entstehung der Weltkörper und des organischen Lebens" mehr im Einzelnen durch.

Unklar ist, warum die Schrift heisst: Religion und Darwinismus, da eigentlich nur auf den zwei ersten Seiten dies Wort genannt ist; was Religion sei, aber nirgends gesagt wird. Wenn wir unter Religion das Vertrauen in Wahrheiten auf Grund von Autoritäten als solchen, unter Philosophie das Vertrauen in Wahrheiten auf Grund der Selbstgewissheit verstehen, so steht der Verf. mit seiner Autoritätenseligkeit ganz auf religiösem Boden. Statt philosophischer Begründungen kennt er nur die Begründung durch Autoritäten und citirt dabei sogar Karl Vogt zur Stütze der Thatsache, dass alle Organismen aus einer Zelle sich bilden.

Statt Darwinismus sollte die Schrift auch Häckelismus sagen, denn sie bringt nicht das die Organismen umfassende Bruchstück einer Entwickelung, sondern die das Weltall umfassende Entwickelung wie sie, angeregt durch den Darwinismus, namentlich der von Elfeld als Autorität so hoch verehrte Häckel aufstellte. Selbst der Ton der Schrift erinnert an den Ton z. B. von Häckel's Rede auf der Eisenacher Versammlung 1882. Die Einwände, die wir gegen Elfeld haben, treffen ihn daher auch nur als Jünger zu tadelnder Meister.

So scheint er, wie der Darwin-Häckelismus überhaupt, wo er von Religion spricht, darunter nur den Glauben an einen Willkürgott zu verstehen. Nun sollte man doch endlich einmal von Männern, welche wissenschaftlich sein wollen und verlangen, dass man sie nicht nach den socia-

listischen Auswüchsen ihrer Lehre messe, erwarten, dass sie selbst aufhören, nur von einem Gottesphantom alter Weiber zu reden, oder von einem solchen, das in der That durch Vererbung griechischer Verwechslung von Willkür und Freiheit in der mittelalterlichen Philosophie gedacht wurde. Die reformatorische und zumal die aufklärerische Theologie suchte bereits dieses Willkürphantom zu bekämpfen. Und in Fortsetzung dieses Kampfes war es vor Allem Kant, welcher sich nicht scheute, statt der Willkür sogar die Nothwendigkeit in die Gottesidee aufzunehmen, indem er die Freiheit gradezu als die Kraft des Guten, der Vernunft, der Sittlichkeit hinstellte; wodurch denn freilich für Gott die Freiheit seines heiligen Willens zugleich eine Nothwendigkeit des Verharrens an gegebenem oder gewolltem Gesetze wird. Mit diesen neuen Bestrebungen nach einer reineren Gottesidee sollte der Häckelismus rechnen, wenn er Wissenschaft sein will, nicht aber mit Brombeerbilligkeit Dinge wiederkäuen, die in der Wissenschaft längst erkannt sind.

Elfeld fordert auf, mit Häckel Gottes Geist und Kraft in allen Erscheinungen zu erblicken. Ja, das hat doch schon vor Häckel der Sänger des 104. Psalms gethan! Und die Naturwissenschaft lässt um so freudiger in diese Psalmenbegeisterung einstimmen, als sie die Gewissheit gibt, dass „das Erdreich gegründet ist, zu bleiben immer und ewiglich", weil selbst das kleinste materielle Atom seine „physis", seine „natura" hat, welches Wort bereits im neuen Testament die heutige Bedeutung einer — freilich von Gott gegebenen — inneren Bestimmtheit, eines gesetzlichen Bestehens enthält.

Ueberdies hat auch schon vor Häckel die gesammte, seit Kant lebendig gewordene speculative Philosophie nur den einen Willen gehabt, alles Endliche im Licht des Unendlichen, alle Materie als Erscheinung des Göttlichen zu erkennen. Und wir behaupten, dass in diesem philosophischen Gebiete der viel vergessene, verachtete Hegel hundert Häckel aufwiegt.

Zu Hegel's Zeit nannte man Identitätslehre was heute Monismus genannt wird. Damals wie heute suchte man, und auch Elfeld folgt darin, dem Geist und der Materie dadurch gleichmässig gerecht zu werden, beide dadurch einheitlich zu erfassen, dass man sie als zwei verschiedene Seiten des Seins betrachtete, den Geist als die innere, die Materie als die äussere. So wenig aber die Wissenschaft mit solcher Identitätslehre etwas zu machen wusste, so wenig weiss sie es mit solchem Monismus. Denn was hat es ausserhalb theoretischer oder sentimentaler Phraseologie in der Praxis für einen Werth zu sagen: die kosmischen Materien sind äusserlich betrachtet, im Gesetz der Gravitation verharrende Massen, innerlich betrachtet aber in sittlicher Freiheit sich bethätigende Geister? Die Identitätslehre und der Monismus knüpfen freilich beide das Auftreten des rein Geistigen an die Entwicklung des Gehirns, damit wird aber erst recht das Reden vom Inneren und Aeusseren völlig werthlos; denn danach bleibt die Materie an sich das Vermögen der Gravitation, der Geist das Vermögen der Sittlichkeit, die Materie ist nicht das äussere, sondern das

niedere, nicht entwickelte, der Geist nicht das innere, sondern das höhere, entwickelte Sein.

Die Identitätslehre gab indess dem Geistigen das Vorrecht, der Monismus dagegen geht von der Materie aus. Trotzdem will er kein Materialismus sein. Auch Elfeld ruft dem Materialismus zu: Chemische und physikalische Kräfte wirken nur Chemisches und Physikalisches, nichts Geistiges. Offenbar aber steht dies im Widerspruch mit der anderen Erklärung, wonach das eine das Aeussere, das andere das Innere sein soll, und wonach doch, was äusserlich Chemisches wirkt, gleichzeitig innerlich ein Geistiges wirken muss. In seiner Abwehr des Materialismus sagt Elfeld aber weiter: „Alles Entstehen und Vergehen ist nur ein Hervorgehen aus dem Allgemeinen und eine Rückkehr in's Allgemeine. Geistige und physische Kräfte sind schon im Allgemeinen enthalten."

Dies ist aber doch kein Monismus! Es ist vielmehr Dualismus so gut wie nach griechischer Philosophie und Religion Geistiges und Materielles, Gott und Materie von Ewigkeit her gemeinsam neben einander existirten. Diesem Griechendualismus gegenüber hatte die vom Darwinismus so wohlfeil, auch von Elfeld verspottete Formel: „Gott schuf die Welt aus Nichts" ihre Berechtigung. Sie wollte einen Monismus begründen, worin in Wahrheit ein einiges Wesen, Gott, der einheitliche Urgrund des Materiellen und Geistigen ist, worin in Wahrheit das Geistige der schöpferische Urgrund und Wille des Materiellen ist, nicht aber bloss ein Lenker und Ordner der auch ohne ihn existirenden Materie.

Solchen Griechendualismus lässt Elfeld wieder aufleben, indem er das Allgemeine nicht das Eine, das Allem gemeinsam ist, sein lässt, sondern einen gemeinsamen Schoos für Alles, eine Collectiveinheit des dualistisch vorhandenen Physischen und Psychischen. Wohl spricht er an derselben Stelle von einer universellen Geisteskraft, deren Ausstrahlungen die Keime individueller Geisteskräfte bilden. Aber in der Durchführung des Systems hat der Jünger des Darwinismus diesen seinen Gedanken ganz vergessen. Aus der Collectiveinheit nimmt er nur die materiellen Atome heraus, und lässt mit ihnen, wie aller Darwinismus, Sonnen und Erden auf Kant-Laplace'sche Weise entstehen. In diesem Beginnen mit den Atomen liegt aber das Verharren im Materialismus, den der Darwinismus verleugnen will. Hätte Elfeld mit seiner „universellen Geisteskraft" Ernst gemacht, so hätte er sagen können, nachdem diese Geisteskraft durch „Ausstrahlung" der Atome das Erdreich gegründet, hätte sie, in einheitlicher Verbindung mit dem vorausgegangenen, neue Gestaltungsreiche „ausgestrahlt." Er hätte sich damit vom Materialismus, wie vom Darwinismus losgetrennt; aber ihm ist wie dem Darwinismus „eine universelle Geisteskraft" nur eine Phrase und so muss er wie der Materialismus, fragen, wie die materiellen Atome, nachdem sie die Erde gegründet, das Leben, die Zelle, als Anfang der Gehirngestaltung erzeugt hätten. Niemand weiss es, keine Empirie beantwortete diese Frage, aber für das materialistische System, d. h. für die materialistische Logik, ist solche Urzeugung eine Nothwendigkeit. Deshalb fordert

Elfeld ganz wie jeder moderne Monismus diesen Uebergang der Atome von der Steinbildung zur Organismenbildung als eine logische Nothwendigkeit.

Und doch steht solche Annahme im Widerspruch mit allem naturgesetzlichen Bestehen und Geschehen der materiellen Welt, in welcher Galilei das Gesetz der Beharrung nachwies und wonach also die Atome, wenn sie einmal begannen, durch ihre Bewegung eine Welt der Steine zu bilden, in sich selbst nie den Grund haben, zu einer anderen, einer höheren, complicirteren Bewegungsform, zu der der Organismen, überzugehen. Solche Annahme ist überdies der Tod alles Vertrauens auf ein naturgesetzliches Bestehen und Geschehen überhaupt, denn wenn vor Zeiten einmal aus Kohlenstoff-, Wasserstoff-, Sauerstoff- und Sticktoffatomen eine thierische Zelle entstand, wer garantirt dann, dass eine Masse, statt, wie beabsichtigt, kohlensaures Ammonium zu bilden, thierische Zellen erzeugt, weil hier wie dort dieselben Atome wirken? Die Annahme aber, die Atome hätten nur einmal die Kraft der Erzeugung gehabt, lässt in Wahrheit das Leben aus Nichts entstehen, aus etwas, das in der Natur der Atome nicht begründet ist, sie macht diese Kraft der Erzeugung zu einer Wunderkraft, die ausserhalb allen naturgesetzlichen Bestandes zur Erscheinung kommt. — Trotz alledem freilich rühmt sich dieser Monismus auf dem Boden wissenschaftlicher Thatsachen und nicht des abstracten logischen Denkens zu stehen. L. Weis.

The life of Immanuel Kant, of *J. H. W. Stuckenberg,* Late Professor in Wittenberg-College, Ohio. London, Macmillan and Co. 1882. (XIV u. 474 S.) Gr. 8°.

Die Centennialfeier der Kr. d. r. V. ist ausser in Deutschland selbst mit ganz besonderer Theilnahme noch in Nord-Amerika begangen worden. Im December 1880 erliess Professor Mears vom Hamilton-College einen Aufruf im „Penn Monthly" zu einer formellen Festfeier. Dieselbe fand in grossartigster Weise statt in Saratoga am 6. und 7. Juli 1881. Es wurden eine Reihe interessanter Vorträge gehalten; drei davon finden sich abgedruckt im „Journal of speculative Philosophy" XV, Nr. 3 u. 4: von Harris, Josiah Royce, Lester Ward. Im August fanden Sitzungen und Vorträge zur Kant-Feier statt an der „Concord-Summer-School of Philosophy"; Verhandlungen und Vorträge sind theilweise abgedruckt am angegebenen Orte: von Mears, Morris, Julia Howe, Watson, W. T. Harris finden sich daselbst werthvolle Beiträge. Mehrere Journale brachten Festartikel: so der (freireligiöse) „Index" in Boston zum 8. Dec. 1881 von Dr. Felix Adler, so „The Berkeley Quarterly" in der Aprilnummer von Professor Josiah Royce (an der californischen Universität zu Berkeley). Von Professor Watson an der Universität Kingston in Canada erschien ein grosses Werk: „Kant and his english Critics. A comparison of critical and empirical Philosophy." (London, Macmillan 1881.) Auch das Werk von Morris, Professor an der Universität von

Michigan, ist noch hierher zu rechnen: „Kants Critique of pure reason. A critical exposition" (Chicago, Griggs 1882). Auch das oben genannte Werk von Stuckenberg ist erst im Jahre 1882 erschienen; der Verf. sagt aber, dass es im Centennialjahr hätte erscheinen sollen; er sei jedoch mit der Arbeit nicht fertig geworden. So viele lebhafte Theilnahme verdient die wärmste Anerkennung. Dass sich diese Theilnahme auch auf die Person des grossen Denkers erstreckt, ist natürlich; und so ist Stuckenberg sicher einem wirklichen Bedürfniss entgegengekommen.

In 13 Kapiteln schildert der Verf. Kant's Leben. Es hätte die Uebersichtlichkeit erleichtert, wenn diese Kapitel wieder in Gruppen eingetheilt worden wären. Kapitel 1—3 geben die äussere Lebensgeschichte: I Boyhood and early surroundings, II Student; Family Tutor, III Teacher in the University. Kapitel 4—7 schildern den Menschen Kant nach Charakter und Lebensweise: IV Physical Basis, V Mental Characteristics, VI Home and social life, VII Kant and his friends. Kapitel 8—10 sind dem Schriftsteller Kant gewidmet: VIII Kant's authorship bis 1781, IX Kr. d. r. V. und die übrigen Schriften mit Ausschluss der moralischen und religiösen, welche im X. Kapitel behandelt werden. Kapitel 11 und 12 schildern die Wirkungen der K.'schen Philosophie und Persönlichkeit auf die Zeitgenossen: XI Influence of Kant. Advocats and opponents of the critical philosophy, XII Correspondence and correspondents. Kapitel XIII ist dem Alter und Tode gewidmet. In dieser sonst zu billigenden Anlage dürfte es als ein Missgriff zu bezeichnen sein, dass der Verfasser im X. Kapitel „moral and religious views and character" zusammengeworfen hat, anstatt Kant's moralischer Charakteristik bei der zweiten Gruppe ein eigenes Kapitel zu widmen, wie Kapitel V den „mental characteristics" bestimmt ist. Das Menschlich-Persönliche wäre durch dieses Verfahren plastischer hervorgetreten, ohne dass dem in der Vorrede ausgesprochenen Princip Abbruch gethan worden wäre: „If his works throw light on his life, it will also be found, that his life aids materially in understanding his works". Dieser Grundsatz dürfte jedoch vom Verf. zu wenig befolgt worden sein: um das Ganze der Kantischen Philosophie (nicht blos ihres ethischen, sondern auch ihres theoretischen Theiles) als eine Geburt gerade aus dem Kopf dieses Menschen Kant zu begreifen, dazu bedarf es einer tieferen Congenialität, einer feineren Analyse, einer stärkeren Kraft der Synthese und überhaupt eines langjährigen vertrauten Eindringens. Es bedarf einer biographischen Kunst wie der eines Danzel, Haym oder Dilthey, um aus den persönlichen Anlagen eines zufällig gewordenen Individuums die Keime herauszufinden, welche unter dem Einfluss der zeitlichen und örtlichen Umgebung zu einem philosophischen Systeme auswachsen.

Um so gewissenhafter hat unser Autor ein anderes Princip seiner Vorrede befolgt: er will nicht „hero-worship" (VII. 138) treiben, er will „reliable biography" schreiben (S. 210). Er hält mit seinem Tadel nicht zurück, wo ihm ein solcher berechtigt und nothwendig scheint: S. 182 f. bezüglich des Verhaltens Kant zu seinen Schwestern; so tadelt er S. 193

gewisse lieblose Aeusserungen Kant's, S. 329 seinen Mangel an „emotions" und S. 138 f. überhaupt seine Einseitigkeit; S. 364 u. 469 die bekannte reservatio mentalis gegenüber Friedrich Wilhelm II., S. 388 f. einerseits das Schweigen zu vielen exaltirten Folgerungen aus seinem System, S. 418 andererseits die harte Absage gegen Fichte. Er tadelt ferner S. 113 f. 140 den starren dogmatischen Glauben Kant's an seine Unfehlbarkeit, S. 127: „that Kant wove a web around himself, which he could not break, and thus imprisoned himself in his own system"; er verhehlt nicht S. 320 die „disadvantages" einer nach unabänderlichen Maximen eingerichteten Lebensweise, des „rational conduct". Er tadelt S. 221 u. S. 272 f. Kant's dunkeln Stil und die Widersprüche seines Systems, S. 150 ff. Kant's Mangel an historischem Sinn, kurz er verbirgt ebensowenig Kant's „failings" (S. 382), als er es für nothwendig hält, die „transcendental madness" (S. 380) der orthodoxen Kantianer zu beschönigen; im Gegentheil, er führt mit sichtlicher Uebereinstimmung die wuchtigen Worte des edlen Kraus (den Kant selbst an Potenz der Begabung neben Newton stellte) an von den Kantischen Metaphysikern: „who tried to hide the insipidity of their notions behind a web of an incomprehensible bombast" (S. 380).

Das vorhandene Quellenmaterial hat der Verf., jedoch ohne sonderliche Kritik, ausgenützt. Er schliesst sich im Allgemeinen an Schubert an und ergänzt denselben durch die verschiedenen werthvollen Mittheilungen in Reike's altpreussischer Monatsschrift. Die Arnold'sche Schrift über „Kant's Jugend" 1882, sowie die wichtigen Auseinandersetzungen Erdmann's in dessen Einleitung zu den „Reflexionen Kant's" konnte er leider nicht mehr benutzen. Eine zweite Auflage seines Werkes möge ihm bald dazu Gelegenheit geben, sowie zur Verbesserung der schon gerügten und noch zu rügenden Fehler.

Stuckenberg beginnt mit der Schilderung von Königsberg als „a favourable abode for a scholar" (dazu als Ergänzung Erdmann, Ks. Reflexionen I, 37 ff.). Besonders eingehend ist das Fridericianum dargestellt, auf dem Kant „tetrica illa quidem, sed . . . utili disciplina" erzogen wurde: „pietism did not win his heart, but it moulded his conscience" (24). Nach der „slavery of youth" kommt die Studentenzeit, eingeleitet durch eine ausgiebige culturhistorische Darlegung der damaligen dortigen Universitätsverhältnisse. S. 42 ff. findet sich das Märchen von Kant's theologischem Studium. Aber richtig spricht der Verf. S. 50 von den „conflicts mostly inner and hidden from the world". Die Hauslehrerzeit ist noch nach Schubert dargestellt, ebenso die „fifteen years of toil as a humble tutor".

Dass der „physical basis" ein besonderes Kapitel gewidmet ist, ist nur zu billigen. Das Kapitel „Mental characteristics" geht über das Gewöhnliche nicht hinaus trotz der Nachträge S. 219 u. 273. Ist auch die übersichtliche Darstellung der Art und Weise, wie sich in Kant's Geiste die Elemente der verschiedenen intellectuellen Functionen zu einem eigenthümlichen Ganzen mischten, dankens- und lesenswerth, so vermisst man

doch gerade hier eine tiefer eindringende Analyse in die merkwürdige, theilweise so widerspruchsvolle Verbindung der geistigen Eigenschaften, aus welcher nicht blos die äusseren formellen Eigenthümlichkeiten des Kantischen Denkens hervorgingen, sondern welche methodischen Gedankengang und letzte Resultate materiell bedingte und beeinflusste. Wenn wir jedes philosophische System als das Ergebniss eines gewaltigen Apperceptionsprozesses betrachten dürfen, in welchem das Material durch die specifischen Anlagen und Geistesfunctionen des jeweiligen philosophischen Kopfes verarbeitet wird, so wird die Genesis dieses Systems um so durchsichtiger für uns sein, je mehr uns jener Kopf, d. h. also jenes Apperceptionsorgan offenbar geworden ist. Dazu bedarf es aber nicht bloss der gewöhnlichen groben Mittel biographischer Anatomie, es bedarf dazu langjährigen mühsamen psychologischen Mikroscopirens. Erst dann wird man im Stande sein, gleichsam in einer psychologischen Formel alle Functionen, ihren Grad und ihre gegenseitigen Modificationen übersichtlich darzustellen, welche bei jenem Apperceptionsprozesse thätig gewesen sind und das schliessliche Resultat mitbestimmt haben. Dies wäre jene „Kantologie", von welcher Schleiermacher (im Athenäum 1799, II, 306), freilich in einem missgünstigen Sinne, spricht. Bei unserem Verf. finden sich erst die Anfänge dazu. Ganz hervorstechende und entscheidende geistige Züge sind bei ihm übergangen, so z. B. jene conciliatorische Tendenz, welche Kant's gesammte Lebensarbeit kennzeichnet und welche einen wichtigen, ja vielleicht den wichtigsten Grundzug seiner geistigen Constitution ausmacht: vgl. meinen Commentar I, 58 f., wo auf diese durchgängige Vermittlungstendenz Kant's eingehend hingewiesen worden ist. Ebenso ist jene Vorliebe Kant's für die Symmetrie, welche für den ganzen Auf- und Ausbau seines Kriticismus ausschlaggebend und theilweise verhängnissvoll gewesen ist, von Stuckenberg ganz vergessen worden: obgleich doch Schopenhauer gebührend darauf aufmerksam gemacht hat. Diese und ähnliche Züge müssten auf Grund sorgfältiger Detailstudien gesammelt werden, um über das Landläufige hinauszukommen, insbesondere um die eigenthümliche zwiespältige Natur Kant's, seine inneren Gegensätze trotz (oder vielleicht besser eben zufolge) jener Vermittlungstendenz zu begreifen, um sowohl die rationalistischen als die mystischen, sowohl die radicalen als die conservativen Züge dieses Januskopfes, der auf der Wende zweier Zeitalter steht, zu erfassen. Kant's geistige Constitution ist wie sein System nicht so spiegelklar, so einfach, wie man meistens annimmt: im Gegentheil, je tiefer man in den Mann und seine Schriften eindringt, stösst man auf eine gewisse Socratische ἀτοπία. Auf Eines allerdings macht Stuckenberg (136 ff.) aufmerksam, auf eine „Transformation" in Kant's Constitution, welche einen Unterschied zwischen der natürlichen Anlage und dem schliesslich Gewordenen hervorbrachte, den wir freilich um so weniger ermessen können, als uns „der junge Kant" so gut wie unbekannt ist. Diese „Transformation" betrifft freilich mehr den Character als den Geist. Was eben den ersteren betrifft, so möge hier eine Vermuthung mitgetheilt sein: Eine Stelle aus den „Beobachtungen über das Gefühl des

Schönen und Erhabenen" scheint mir eine Selbstschilderung Kant's zu enthalten. Sie lautet (Ros. IV, 415 ff.):

„Der, dessen Gefühl in's Melancholische einschlägt, wird nicht „darum so genannt, weil er, der Freuden des Lebens beraubt, sich in „finsterer Schwermuth härmt, sondern weil seine Empfindungen, wenn sie „über einen gewissen Grad vergrössert würden, oder durch einige Ur„sachen eine falsche Richtung bekämen, auf dieselbe leichter als auf einen „anderen Zustand auslaufen würden. Er hat vorzüglich ein Gefühl für „das Erhabene. Selbst die Schönheit, für welche er ebensowohl Em„pfindung hat, muss ihn nicht allein reizen, sondern, indem sie ihm zu„gleich Bewunderung einflösst, rühren. Der Genuss der Vergnügen ist bei „ihm ernsthafter, aber um desswillen nicht geringer. Alle Rührungen des „Erhabenen haben mehr Bezauberndes an sich als die gaukelnden Reize „des Schönen. Sein Wohlbefinden wird eher Zufriedenheit als Lustigkeit „sein. Er ist standhaft. Um desswillen ordnet er seine Empfindungen „unter Grundsätze. Sie sind desto weniger dem Unbestande und der Ver„änderung unterworfen, je allgemeiner dieser Grundsatz ist, welchem sie „untergeordnet werden, und je erweiterter also das hohe Gefühl ist, wel„ches die niederern unter sich befasst. . . . Der Mensch von melancho„lischer Gemüthsverfassung bekümmert sich wenig darum, was Andere „urtheilen . . . — stützt sich blos auf seine eigene Einsicht. Weil die „Bewegungsgründe in ihm die Natur der Grundsätze annehmen, so ist er „nicht leicht auf andere Gedanken zu bringen: seine Standhaftigkeit artet „auch zuweilen in Eigensinn aus . . . Freundschaft ist erhaben und daher „für sein Gefühl. . . . Selbst das Andenken der erloschenen Freundschaft „ist ihm noch ehrwürdig . . . Wahrhaftigkeit ist erhaben und er hasst „Lügen oder Verstellung. Er hat ein hohes Gefühl von der Würde der „menschlichen Natur. Er schätzt sich selbst, und hält einen Menschen für „ein Geschöpf, das da Achtung verdient. Er erduldet keine verworfene „Unterthänigkeit und athmet Freiheit in einem edlen Busen. . . . Er ist „ein strenger Richter seiner selbst und Anderer, und nicht selten seiner „sowohl, als der Welt überdrüssig."

Kant liebte solche von Originalen abgenommene Schilderungen (vgl. Wobser); und dass er sich, was auf den ersten Blick auffallend erscheinen mag, unter die Melancholiker rechnen soll, gewinnt an Wahrscheinlichkeit, wenn man sich der auch von Stuckenberg S. 31 erwähnten Ueberlieferung seiner „melancholischen" Anlage erinnert, wenn man ausserdem gewisse, nicht gerade optimistische Aeusserungen Kant's erwägt[1]).

Wir folgen unserem Autor weiter, um noch Einiges zu glossiren. S. 147 sind unter den „favourite authors" besonders die englischen aufgezählt; vgl. 163, 199 über die „Knowledge of English litterature". Aber war denn Kant überhaupt des Englischen mächtig oder wenigstens soweit mächtig, um englische Werke im Original zu lesen? Diese Frage hat zuerst J. Janitsch aufgeworfen in seiner Abhandlung: „Kant's Urtheile über Berkeley", Strassburg 1879 S. 35. Die englischen Lieblingsdichter citirte Kant immer aus Uebersetzungen. Die englischen Philosophen

1) Dass die obige Stelle eine Selbstschilderung Kant's sei, hat — unabhängig — auch A. Schricker in der vortrefflichen Skizze: „Aus Immanuel Kant's Leben" erkannt. Ein Separatdruck dieser, in Bodenstedt's: „Kunst und Leben" (Ein Almanach u. s. w. Stuttgart 1881) verborgenen, reizenden novellistischen Schilderung wäre sehr am Platze.

kannte er nur aus Uebersetzungen, wie sich, in Fortsetzung der Untersuchungen von Janitsch, im Einzelnen nachweisen lässt: er citirt in den Prolegomena Hume nach der Sulzer'schen Uebersetzung, kennt Berkeley und Hume aus Beattie's übersetztem Essay (vgl. Commentar I, 348), er beruft sich auf Locke nach Poley's Uebertragung (ib. I, 337). An Uebersetzungen fehlte es ja damals weniger als heute. Auch z. B. Adam Smith wird in der Metaphysik der Sitten § 31 nach einer der vorhandenen Uebersetzungen citirt, ebenso in der Anthropologie § 46; auch Burke in der Kr. d. Urth. § 29 u. s. w. Wenn er englisch verstand, warum liess der Mann, der sich Swedenborg's „Arcana Coelestia" für theures Geld verschrieb, Hume's unübersetzten Treatise on human nature nicht im Original kommen? Denn dass er letzteren nicht gekannt hat, ist allgemein anerkannt. Aber es scheint doch andererseits aus den Zeugnissen über den Umgang mit den Königsberger Engländern hervorzugehen, dass Kant des Englischen ziemlich mächtig war (vgl. z. B. Reusch, Kant und seine Tischgenossen S. 28; Reicke, Kantiana S. 60). Er citirt so überraschend viele englische Autoren, dass es schwer denkbar ist, er habe sie nur aus Uebersetzungen gekannt, er habe die gerade in Königsberg so leicht zugängliche englische Sprache sich nicht angeeignet. Zudem finden sich in seinen Werken gelegentlich englische Worte: Anthropologie § 77. 87 (Ros. VII³. 184. 222; vgl. daselbst 248 die Bemerkungen über die englische Sprache), Fragm. a. d. Nachl. Ros. XI³, 277; und in der Abhandlung „über die Vulkane im Monde" wird das „Gentleman's Magazine" citirt (Ros. VI, 391).

Bei der Aufzählung der Freunde Kant's wird mit Recht auf Kraus näher eingegangen, doch fehlt hier die Erwähnung jener von Beiden gemeinsam gearbeiteten Recension, welche in den Philos. Monatsh. XVI, 193 ff. mitgetheilt worden ist.

Mit Recht betrachtet St. „die Träume eines Geistersehers" als ein Vorspiel der Kritik d. r. V. (240 ff.) und legt daher stärkeren Ton als gewöhnlich auf diese Schrift. Dagegen wäre die Darstellung der Entstehung des kritischen Gedankens aus Commentar I, 155 ff. wesentlich zu ergänzen. St. folgt noch ganz der alten, schon lange erschütterten Eintheilung der Kantischen Entwicklung, welche aber besonders dem Sinne der Inauguraldissertation ganz und gar nicht gerecht wird; es soll doch nicht die Aufgabe eines Compilators sein, veraltete Darstellungen über den Ocean hinüberzutragen, anstatt seinen Leserkreis mit den neueren Ergebnissen der Fachliteratur bekannt zu machen. Dass im Jahre 1770 nicht ohne Leibniz'sche Einwirkung auszukommen ist, hat Windelband, wenn auch noch ohne Detailbeweis, deutlich gezeigt. Ebensowenig ist die entscheidende Bedeutung gewürdigt, welche dem Briefe von 1772 zukommt. Die Darstellung der Kantischen „slowness" (111) zwischen 1770 und 1781 hätte aus Commentar I, 152 ff. ergänzt werden müssen. Die Hamann'schen Briefe müssten sorgfältiger ausgenützt sein. Die Zeit des Erscheinens der Kritik ist S. 268 zu spät angesetzt.

Die Darstellung der Kantischen Lehren leidet an vielen Fehlern. Erwähnt sei nur, dass auch unser Autor S. 276 den, im Commentar I, 229

gerügten Fehler der Unaufmerksamkeit begeht, in der Ueberschrift des 3. Abschnittes der „Einleitung" „a priori" falsch zu construiren. S. 227 reproducirt er den gräulichen Irrthum, welcher im Commentar I, 380 f. aufgedeckt worden ist. Der Sinn der „Ideen" S. 282 ist falsch angegeben; die „Antinomien" sind weggelassen!

Die für ein englisches Publikum besonders interessante Frage der Einwirkung Hume's auf Kant ist ganz ungenügend behandelt.

Das Kapitel XII „Correspondence and Correspondents" erinnert uns an die schmerzliche Lücke, welche noch immer nicht durch Reicke's Sammlung ausgefüllt ist. Möchte doch diese Veröffentlichung bald kommen! Möchten aber auch die englischen Autographensammler, in deren Händen noch viele Kantische Briefe sein mögen, bereitwillig dieselben mittheilen. Eine derartige Aufforderung wäre in einer Anmerkung am Platze gewesen.

Ein Namen-Index, und ein chronologisches vollständiges Schriftenverzeichniss fehlen leider. Dass die Mehrzahl der Citate nicht verificirbar ist, ist eine englische Unsitte, welche der Verf. nicht hätte nachahmen sollen. Möchte die für das englische Publikum recht verdienstvolle Arbeit eine zweite verbesserte Auflage erleben.

Strassburg. H. Vaihinger.

Die Principien der monistischen Naturreligion. Moderne Anschauungen über Religionsreformen von *Herm. Rehberg.* Jena, H. Dabis. (VIII, 104 S.) 8°.

Der Verfasser will durch Entfernung aller „Mystik" aus der Religion dieselbe nur als Sittlichkeitsstreben gefasst wissen, indem er erklärt, „die Religion ist ihrer Hauptsache nach für uns, eine Sittenerziehungslehre, eine Sittenpaedagogik oder einfach eine Pflege der Sittlichkeit." Monistisch ist ihm diese Religion, weil der Darwinismus eine einheitliche Weltanschauung fordert; und sie ist Naturreligion, weil, wie Fritz Schultze sagt, „der fernere Fortschritt offenbar nur darin bestehen kann, dass man, wie alles Angeborene, auch die angeborene natürliche Religion für natürlich entstanden und erworben erklärt" (sic). Fritz Schultze nämlich ist neben Haeckel des Verfassers Hauptautorität. Was der Verfasser nun unter der Sittlichkeit so recht eigentlich versteht, gibt er nicht an: er weist nur auf das Streben nach Glückseligkeit hin, welche durch die Befriedigung des Selbsterhaltungstriebes erreicht werden, jedoch nicht im Genuss von Lust bestehen soll. Der Verf. hat die Schwere der Probleme, mit denen er hantiert, offenbar nicht erkannt, und gibt in dem an sich löblichen Bemühen, der Wahrheit und dem Fortschritt der Wissenschaft zu dienen, Meinungen kund, deren Consequenzen er nicht verfolgt hat und gar nicht zu ahnen scheint. Die Reduction der Religion auf Sittlichkeit zeigt, dass er weder das Wesen der Einen noch der Andern richtig erwogen hat, und wenn er den „Kampf um's Dasein" als das oberste Gesetz des Fortschritts

in der Welt proclamirt, vergisst er, dass alsdann unmöglich noch länger von der „Entsagung von Selbstsucht zum Wohle der Art" als Bedingung der Sittlichkeit die Rede sein kann. C. S.

Neu eingegangene Schriften.

Kirchner, Frd., Katechismus der Psychologie.
Green, Thomas Hill, Prolegomena to Ethics. Edited by A. C. Bradley.
Benjamin Franklin's Rules etc. als Statut für eine Gesellschaft von Freunden der Humanität übertragen und ausgelegt von Joh. Gottfr. Herder.
Watson, J., Schelling's Transcendental-Idealism. (C. Grigg's Philosophical Classics.)
Spitta, H., Die Schlaf- und Traumzustände der menschlichen Seele. 2. Aufl.
Dilthey, W, Einleitung in die Geisteswissenschaften. Bd. I.
Gizycki, G. v., Grundzüge der Moral.
Wernecke, Alex., Grundzüge der Elementar-Mechanik.
Schopenhauer, A.. und Becker, Joh. Aug., Briefwechsel.
Auffarth, Aug.. Die Platonische Ideenlehre.
Schultze, Fr., Die Grundgedanken des Spiritismus.
Riehl, Al., Ueber wissenschaftliche und nichtwissenschaftliche Philosophie.
Spir, A., Studien.
Bourgeaud, Ch., J. J. Rousseau's Religionsphilosophie.
Gutberlet, C., Das Gesetz von der Erhaltung der Kraft.
Hostinsky, O., Ueber die Bedeutung der praktischen Ideen Herbart's für die allgemeine Aesthetik.
Brüsselbach, J., Philosophische Propädeutik.
Haffner, V., Das Ignoramus und Ignorabimus der neueren Naturforschung.
Cohen, Herm., Von Kant's Einfluss auf die deutsche Cultur.
Manns, V., Die Lehre des Aristoteles von der tragischen Katharsis und Hamartia.
Münzer, Joh., Die Ethik des Aristoteles.
Egger, Victor, Disputatio de fontibus Diogenis Laertii.
Winter, Herm., Darlegung und Kritik der Locke'schen Lehre vom empirischen Ursprung der sittlichen Grundsätze (Bonner Inaug.-Disss.).
Deussen, P., Das System des Vedanta.
Comte, Aug., Die positive Philosophie im Auszuge von Jules Rey. Uerbersetzt von J. H. von Kirchmann. Bd. I.
Theologie, die sog., des Aristoteles. Aus arabischer Handschrift zum ersten Male herausgegeben von Fr. Dieterici.
Dieselbe aus dem Arabischen übersetzt von Fr. Dieterici.
Runge, G., Grundriss der evang. Glaubens- und Sittenlehre. Theil I. Allgem. Dogmatik mit Einschluss der Religionsphilosophie.
Lotze, H., Grundzüge der Metaphysik.
Derselbe. Grundzüge der Logik und Encyclopädie der Philosophie.
Hume, Dav., Eine Unsersuchung über die Principien der Moral. Uebersetzt von Th. G. Masaryk.
Locke, Leitung des Verstandes. Uebersetzt von Jürgen Bona Meyer. (Philos. Bibliothek. Heft 313.)
Maass, G., Christliche Philosophie.
Engel, Ed., Hat Fr. Bacon die Dramen William Shakespeare's geschrieben?
Kirchmann, v., Ueber die Anwendbarkeit der mathem. Methode auf die Philosophie.
Rehmke, Joh., Physiologie und Kantianismus.
Notker's und seiner Schule Schriften. Herausgegeben von P. Piper. Bd. II, Lfr. I.

Muff, Chr., Zwei Titanen, Prometheus und Faust.
Hellwald, Frdr. v., Kulturgeschichte. 3. Aufl. Lfr. 1. 2.
Landsberg, Jos., Volksthümliche Philosophie. Heft 5. 6.
Lippert, Jul., Allgem. Geschichte des Priesterthums.
Melori, Carlo Alph., Separatzusammenstellung der unregelmässigen Zeitwörter der ital. Sprache.
Weber, Alfr., Histoire de la philosophie Européenne. 3me édit.

Bibliographie

von

Dr. F. Ascherson.

I. **Gesammelte Schriften. Encyklopädie.** Helmholtz, H., Wissenschaftliche Abhandlungen. 2. Bd. 2. Abth. 8. Leipzig, Barth. n. 10 M. [S. ob. Bd. XVIII, S. 251.] — Mainländer, Ph., Die Philosophie der Erlösung. 2. Bd. 12 philosophische Essays. Lief. 3. 8. Frankfurt a. M. Konitzer. n. 2 M. 40 Pf. [S. ob. Bd. XVIII, S. 629.] — Siebeck, H., Ueber Wesen und Zweck des wissenschaftlichen Studiums. (Deutsche Zeit- und Streitfragen. Herausgegeben von F. v. Holtzendorff. Hft. 182.) 8. Berlin, Habel. Subscriptionspreis n. 75 Pf., Einzelpreis n. 1 M. — Stucki, G., Natur — Mensch — Gott. Populär-wissenschaftliche Abhandlungen. 1. Heft. 8. Bern, Dalp'sche Buchhandlung. n. 50 Pf. — Gresland, Études métaphysiques, politiques et sociales. Génie de l'homme, libre-philosophie. Paris, Germer Baillière et Co. 7 fr. — Joly, H., Resumé de philosophie; éléments de la méthode, principes de la morale. Redigé conformément au programme préscrit pour les examens du baccalaureat ès-sciences. 12. 1 fr. — de Pressensé, E., Les origines. Le problème de la connaissance. Le problème cosmologique. Le problème anthropologique. L'origine de la morale et de la religion. 8. 7 fr. 50 c. — Essays in Philosophical Criticism, Edited by Andrew Seth and R. B. Haldane. Preface by Edward Caird. 8. 9 sh. — Lossada, L., Cursus philosophiae. Pars I, Tomus I. Madrid, Aguado. 8. 9 r. 50.

II. **Zur Geschichte der Philosophie und Wissenschaft.** Rochas, A., La science des philosophes et l'art des thaumaturges dans l'antiquité. 8. 10 fr. — Benn, A. W., The Greek philosophers. 2 vols. 8 1 £ 8 s. — Neuhaeuser, J., Anaximander Milesius sive vetustissima quaedam rerum universitatis conceptio restituta. 8. Bonn, Cohen u Sohn. n. 14 M. — Plato's Republic. Book I. Edited with notes, introduction, and appendices by E. G. Hardy. 8. 3 s. — Xenophon's Memorabilien. Mit Einleitungen und Anmerkungen herausgegeben von M. Seyffert. 4. Aufl. 8. Leipzig, Holtze. n. 1 M. 80 Pf. — Aristote, Poétique et Rhétorique; traduction entièrement nouvelle d'après les dernières recensions du texte, par Ch. E. Ruelle. 12. 3 fr. — Plotini Enneades. Praemisso Porphyrii de vita Plotini deque ordine librorum ejus libello ed. R. Volkmann. 8. Leipzig, Teubner. 3 M. 60 Pf. — Eisler, M., Vorlesungen über die jüdischen Philosophen des Mittelalters. 3. Abth. enthaltend eine Darstellung der Systeme des Gersonides, Chasdai Crescas u. Joseph Albo. 8. Wien, Wallishauser'sche Buchh. n. 4 M. — Ardigo, Opere filosofiche. Vol. I: Pietro Pomponazi e la psicologia come scienza positiva. Mantova, Colli. L. 6. — Prost, A., Les sciences et les arts occultes au 16e siècle. Corneille Agrippa, sa vie et ses oeuvres. Tome II. 8. 7 fr. 50 c. — Luther's M., sämmtliche Schriften, herausgegeben von J. G. Walch. Neue Ausg. 12 Bd. 4. St. Louis, Mo. Dresden. H. J., Naumann. n. 20 M. — Baumgarten, M., Doctor Martin Luther. Volksbuch. 8. Ausg. A. Volksausgabe. Ludwigslust, Hinstorff's Verlag.

Geb. n. 1 M. 50 Pf., auf besserm Papier brosch. n. 1 M 50 Pf. — Köstlin, J., Luthers Leben. 2. Aufl. mit authentischen Illustrationen. 8. Leipzig, Fues' Verlag. n. 8 M. geb. n. 10 M. — Köstlin, J., Luthers Theologie in ihrer geschichtlichen Entwicklung und ihrem innern Zusammenhange. 2 Bde. 2. [Titel-]Ausg. Stuttgart, J. F. Steinko f. n. 9 M. — Matthesius, J., Dr. Martin Luthers Leben. In 17 Predigten dargestellt. 2. Aufl. 8. Berlin, Wiegandt und Grieben. n. 1 M. — Schmidt, F., Martin Luther. Ein Lebensbild. Ausgabe zur 400jährigen Lutherfeier. 8. Leipzig, Lehmann. Geb. n. 1 M. — Schmidt, O. G., Luther's Bekanntschaft mit den alten Classikern. Ein Beitrag zur Lutherforschung. 8. Leipzig, Veit und Co. n. 1 M. 20 Pf. — Villari, P., Nicolo Machiavelli und seine Zeit. Durch neue Documente beleuchtet. Uebersetzt von M. Heusler. 3. (Schluss-) Band. 8. Rudolstadt, Hartung und Sohn. n. 8 M., geb. n. 9 M. [S. ob. Bd. XVIII, S. 315] — Spinoza. Four essays by Land, Kuno Fischer, J. van Vloten and Ernest Renan. Edited by Prof. Knight. 8. 5 s. — Bibliothek philosophische. Heft 33. 8. Heidelberg, Weiss' Verlag. n. 80 Pf. Inhalt: Locke's Leitung des Verstandes. Uebersetzt von J. B. Meyer. Einzelpreis n. 1 M. [S. ob. S. 247.] — Geluk, J., Kant. Amsterdam, Versluys. 8. 1 fl. — Borgeaud, Ch., J.-J. Rousseau's Religionsphilosophie. 8. Leipzig, Fock. n. 3 M. — Vierordt, H., Albrecht v. Haller. 8. Tübingen, Fues n. 80 Pf. — Frhr. v. Berger, A., Goethe's Faust und die Grenzen des Naturerkennens. Wider „Goethe und kein Ende" von E. Du Bois-Reymond. Wien, C. Gerold's Sohn. n. 80 Pf. — Kalischer, S., Goethe als Naturforscher und Herr Du Bois-Reymond als sein Kritiker. Eine Antikritik. 8. Berlin, Hempel. n. 1 M. 60 Pf. — Wysard, A., The intellectual and moral problem of Goethe's Faust. Part 1 and 2. 12. London, Trübner. 2 sh. 6 d. — Homberger, J., Erinnerungen aus meinem Leben. Nebst einigen kleineren Abhandlungen 8. Stuttgart, J. F. Steinkopf. n. 1 M. 40 Pf. — Comte, A., Die positive Philosophie, im Auszuge von J. Rig. Uebersetzt von J. H. v. Kirchmann. 1. Bd. 8. Heidelberg. Weiss' Verlag. n. 8 M. 40 Pf. — Caro, E., M. Littré et le positivisme. 12. 3 fr. 50 c. — Philosophical Classics for English Readers: Hamilton. By John Veitch. 3 sh. 6 d. — Cesca, G., l'evoluzione di Erberto Spencer i esposizione critica. Verona 16. l. 2,50. — Cornoldi, G. M., Il rosminianismo sintesi dell' ontologismo e del panteismo libri tre. Roma. 8. l. 5. — Mezzera, G., Risposta al libro del p. Gio. Maria Cornolati „il rosminianismo, sintesi dell' ontologismo e del panteismo". Milano. 8. l. 3.

III. **Zur philosophischen Weltanschauung.** Ott, A., Critique de l'idealisme et du criticisme. 8. Paris, Fischbacher. 7 fr. 50 c. — Mazel, A., l'individualisme, son principe et ses conséquences. 8. 1 fr. 75 c. — Sommer, H., Der Pessimismus und die Sittenlehre. 2. Aufl. 8. Berlin, G. Reimer. n. 3 M. 60 Pf. — Kardec, A., Ueber das Wesen des Spiritismus. Aus dem Französischen. 12. Zwickau, Altner. n. 1 M.

IV. **Zur Erkenntnisslehre und Logik.** Koch, J. L. A., Erkenntnisstheoretische Untersuchungen. 8. Göppingen, Herwig. n. 2 M. 50 Pf. — de Cossoles, H., La certitude philosophique. 18. Paris, Plon. 3 fr. 50 c. — Bradley, F., The principles of logic. 8. London, Paul, Trench and Co. 16 sh. — Drummond, H., Natural law in the spiritual world. 8. London, Hodder and Stoughton. 7 sh. 6 d. — Best, W. M., The principles of the law of evidence. 7th edition. By J. M. Lely. 8. 1 £ 12 sh. — Janet, P., Final causes. Translated by W. Affleck, preface by R. Flint. 2d edition. 8. 12 sh. — Murray, Compendium of Logic. With an accurate translation and commentary by John Walker. New edition. 3 sh. 6 d.

V. **Zur Metaphysik.** Lotze, H., Grundzüge der Metaphysik. 8. Leipzig, Hirzel. n. 1 M. 70 Pf.

VI. **Zur Naturphilosophie.** Mivart, St. G., Nature and thought, an introduction to a natural philosophy. 8. 10 s. 6 d. — Jordan, W. L., The new principles of natural philosophy. 8. London. Bogne. 21 sh. — Pfaff, F., Die Entwicklung der Welt auf atomistischer Grundlage. 8. Heidelberg, C. Winter's Universitäts-Buchhandlung. n. 5 M. — Secchi, A., Die Grösse der Schöpfung. 2 Vorträge. 2. Aufl. 8. Leipzig, Bidder. n. 1 M. 20 Pf. — Büchner, L., Kraft und Stoff oder Grundzüge der natürlichen Weltordnung. 15. Aufl. 8. Leipzig, Thomas. 6 M, Einbd. baar 60 Pf. — Büchner, L., 5 Vorreden zu Kraft und Stoff. Empirisch-naturphilosophische Studien. 8. Leipzig, Thomas. n. 1 M. — Jouffret, E., Introduction à la théorie de l'énergie. 8. Paris, Gauthier-Villars. 3 fr. 50 c. — Fischer, E. L., der sogenannte Lebensmagnetismus oder Hypnotismus. 8. Mainz, Kirchheim. n. 2 M. — Cantor, G., Grundlagen einer allgemeinen Mannichfaltigkeitslehre. 8. Leipzig, Teubner. n. 1 M. 20 Pf. — Valeriani, V., L'infinito nelle scienze matematiche e naturali. Padova. 8. l. 3. — Simoncelli, A., L'uomo ed il bruto paragonati sotto l'aspetto psicologico-metafisico. Padova. 8. l. 10. — Schasler, M., Die Farbenwelt. Ein neuer Versuch zur Erklärung der Entstehung und der Natur der Farben 1. Abth. (Sammlung gemeinverständlicher wissenschaftlicher Vorträge. Herausgegeben von R. Virchow und F. v. Holtzendorff. Heft 409. 410.). 8. Berlin, Habel. Subscriptionspreis à n. 50 Pf., Einzelpreis n. 2 M. — Schasler, M., Die Farbenwelt. 2. Abth.: Das Gesetz der Farbenharmonie in seiner Anwendung auf das industrielle Gebiet. (Sammlung gemeinverständlicher wissenschaftlicher Vorträge. Herausgegeben von R. Virchow und F. v. Holtzendorff. Heft 415.) 8. Ebenda. Subscriptionspreis n. 50 Pf., Einzelpreis n. 1 M. 60 Pf. — Braeuer, G., Ueber den Untergang der Welt, seine Möglichkeit, Wahrscheinlichkeit und Gewissheit. 2. Aufl. 8. Breslau, Maruschke und Berendt. n. 1 M. 80 Pf.

VII. **Zur Ethik, Culturgeschichte und Rechtsphilosophie.** Eschenauer, A., La morale universelle. Essai sur l'universalité des principes de la morale. éd. 2. (couronnée par l'Academie française). 8. 7 fr. 50 c. — Vallior, C. A., De l'intention morale. 8. 3 fr. 50 c. — Reich, E., Die Abhängigkeit der Civilisation von der Persönlichkeit des Menschen und von der Befriedigung der Lebensbedürfnisse. 2. Bd. Die Lebensbedürfnisse des Menschen und die Civilisation. 8. Minden, Bruns' Verlag. n. 6 M. — Scheffler, W., Die französische Volksdichtung und Sage. Ein Beitrag zur Geistes- und Sittengeschichte Frankreich's. Lief. 1. 8. Leipzig, Schlicke. n. 1 M. 80 Pf. — Essai de sociologie. Par O. Tsche-k. (Russisch.) 8. Basel, Georg's Verlag. baar 6 M. — Ferri, L., La psychologie de l'association depuis Hobbes jusqu'à nos jours. (Histoire et critique.) Ouvrage couronné par l'Académie des sciences morales et politiques. 8. 7 fr. — Gumplowicz, L., Der Rassenkampf. Sociologische Untersuchungen. 8. Innsbruck, Wagner'sche Universitäts-Buchhandlung. n. 6 M. — Spir, A., Recht und Unrecht. Eine Erörterung der Principien. 2. Ausg. 8. Leipzig, Findel. n. 1 M. 20 Pf. — v. Uklanski, A. O., Philosophisch-historische Abhandlung über die Entstehung der Kirche und des Staates. 8. Neu-Ruppin, Petrenz. n. 1 M.

VIII. **Zur Anthropologie und Psychologie.** Mittheilungen der anthropologischen Gesellschaft in Wien. 12. Bd. 4. Wien, C. Gerold's Sohn in Comm. n. 12 M. — Woldrich, J. N., Beiträge zur Urgeschichte Böhmens. 4. Wien, Hölder. n. 3 M. 60 Pf. — Welcker, H., Schiller's Schädel und Todtenmaske, nebst Mittheilungen über Schädel und Todtenmaske Kant's. 8. Braunschweig, Vieweg & Sohn. n. 10 M. —

Zöller, E., Ueber den Grund und das Ziel der menschlichen Entwickelung und die Bedeutung unserer Vorstellung des Unendlichen. 8. Lindau, Ludwig's Buchhandlung. n. 1 M. 50 Pf. — Kirchner, F., Katechismus der Psychologie. (Weber's illustrirte Katechismen. Nr. 108.) 8. Leipzig, Weber. Geb. n. 3 M. — Jurt, B., Ueber den Werth der Seele. Festpredigt. 8. Luzern, Gebr. Räber. n. 20 Pf. — Lipps, Th., Grundthatsachen des Seelenlebens. 8. Bonn, Cohen und Sohn. n. 15 M. — Gilardin, A., Considérations sur les divers systèmes de psychologie. 8. 7 fr. 50. (Oeuvres inédites publiées par le fils de l'auteur.) — Jeaumaire, Ch., L'idée de la personnalité dans la psychologie moderne. 8. 5 fr. — Wohlrabe, W., Ueber Gewissen und Gewissensbildung. 8. Gotha, Thienemann. n. 1 M. 20 Pf.

IX. **Zur Religionsphilosophie.** Müller, M. F., Introduction to the science of religion. Four lectures. New edition. 8. 7 s. 6 d. — Müller, M. F., Lectures on origin and growth of religion, as illustrated by religions of India. New edition. 8. 7 s. 6 d. — Goodwin, Walks in the regions of science and faith. 8. London, Murray. 7 sh. 6 d. — Reville, A., Histoire des religions. I. les religions des peuples non civiles. 2 vol. 8. 12 fr. — Cotterill, Does science aid faith in regard to creation? 8. London, Hodder and Stoughton. 3 sh. 6 d. — Mach, F. J., Die Nothwendigkeit der Offenbarung Gottes, nachgewiesen aus Geschichte und Vernunft. 8. Mainz, Kirchheim. 4 M. 20 Pf. — Eichhorn, C., Die Persönlichkeit Gottes. Eine religionsphilosophische Untersuchung. 8. Leipzig, Hinrichs'sche Buchhandlung, Verlags-Conto. n. 2 M. 40 Pf. — Poulin, P., Dieu selon la science. Nouvelle édition revue et corrigée 12. 5 fr.

X. **Zur Aesthetik.** De Leonardis, G., L'arte e la vita dello spirito. Parte 2. 16. Genua, Istituto de' Surdo-muti. 3 l. 50 c. — Engel, E., Hat Francis Bacon die Dramen William Shakespeare's geschrieben? 2. Aufl. 8. Leipzig, Friedrich. n. 1 M. — Vining, E. P., Das Geheimniss des Hamlet. Ein Versuch zur Lösung eines alten Problems. Aus dem Englischen von A. Knopfloch. 8. Leipzig, Brockhaus Sortiment in Comm. n. 2. M. — von Hagen, E., Beiträge zur Einsicht in das Wesen der Wagner'schen Kunst. 8. Berlin, Barth. baar 5 M.

XI. **Zur Pädagogik.** Erziehung, Unterricht, Schulwesen. Sammlung pädagogischer Schriften. XII. 8. Wien, Graeser. n. 80 Pf. Inhalt: Ansteckende Kinderkrankheiten. Zwei Vorträge von A. Stenzel. — Sammelmappe, pädagogische. Heft 55. 8. Leipzig, Siegismund und Volkening. n. 60 Pf., cart. n. 80 Pf. Inhalt: Literarischer Wegweiser für Pädagogen von E. Reymar. — Mezger, G. C., Ausgewählte Schulreden. Herausgegeben von F. Mezger. 8. Augsburg, Rieger'sche Buchhandlung. n. 3 M. — Klassiker, pädagogische. Herausgegeben von G. A. Lindner. 13. Bd. 8. Wien, Pichler's Wittwe und Sohn. n. 3 M. 50 Pf. Inhalt: J. G. Fichte's pädagogische Schriften und Ideen. Herausgegeben von H. Keferstein. [S. ob. S. 445] — Jahrbuch, pädagogisches. 1882. Herausgegeben von der Wiener pädagogischen Gesellschaft. 8. Wien, Klinkhardt. n. 3 M. — Denkschrift des ersten evangelischen Schulcongresses zu Frankfurt a. M. vom 2. bis 4. October 1882. 2. Aufl. 8. Frankfurt a. M., Schriften-Niederlage des Evangel. Vereins. n. 2 M. — Kellner, L., Kurze Geschichte der Erziehung und des Unterrichts. 7. Aufl. 8. Freiburg i. B., Herder'sche Verlagshandlung. n. 2 M. — Friedrich, R., Vincentius von Beauvais als Pädagog nach seiner Schrift de eruditione filiorum regalium. 8. Leipzig, Fock. n. 1 M. — Glock, W., Grundriss der Pädagogik Lutter's. 8. Karlsruhe, Reiff. n. 60 Pf. — Meyer, J., und J. Prinzhorn, Dr. Martin Luther's Gedanken über Erziehung und Unterricht. 8. Hannover, Meyer. n. 5 M., geb. n. 6 M. — Müller,

J., Luther's reformatorische Verdienste um Schule und Unterricht. 2. Aufl. 8. Berlin, Gaertner's Verlag. n. 1 M. — Hoyer, A. G. E., Pestalozzi. 8. Amsterdam, Versluys. 1 fl. 50 c. — Fröhlich, G., Die wissenschaftliche Pädagogik in ihren Grundlehren gemeinverständlich dargestellt und durch Beispiele erläutert. 8. Wien, Pichler's Wittwe und Sohn. n. 2 M. — Jacoby, H., Allgemeine Pädagogik auf Grund der christlichen Ethik. 8. Gotha, F. A. Perthes. n. 5 M. — Kehrein's, J., Handbuch der Erziehung und des Unterrichts, zunächst für Seminarzöglinge und Elementarlehrer. 5. Aufl., besorgt von A. Keller. 8. Paderborn, F. Schöningh. n. 3 M. — Niedergesäss, R., Handbuch der speciellen Methodik. 1.—9. Liefg. 8. Wien, Pichler's Wittwe und Sohn. à n. 50 Pf. — Schmid, K. A., Pädagogisches Handbuch für Schule und Haus. 2. Aufl. 2. Liefg. 8. Leipzig, Fues' Verlag. n. 50 Pf. [S. ob. S. 445.] — Hoppe, J., Das Auswendiglernen und Auswendighersagen in physio-psychologischer, pädagogischer und sprachlicher Hinsicht. Mit Berücksichtigung der Taubstummen. 8. Hamburg, Voss. n. 1 M. 50 Pf. — Lozano y Ponce de Leon, Higiene de los niños y su educacion. 8. Madrid, Murillo. 16 r. — Schulrecht, preussisches. Nebst einem Anhang: Verzeichniss der Unterrichtsverwaltungen im Königreich Preussen. 12. Hoyerswerda, Wenzel. n. 1 M. — Kratz, H., Die Lehrpläne und Prüfungsordnungen für die höheren Schulen in Preussen vom 31. März u. 27. Mai 1882. Die amtlichen Verordnungen erläutert etc. 8. Neuwied, Heuser's Verlag. n. 1 M. 60 Pf. — Verordnungen, betreffend die Volksschulen im Regierungs-Bezirk Königsberg. 8. Königsberg i. Pr., Hartung'sche Verlagshandlung. Geb. baar 4 M. 80 Pf. — Gesetze für die österreichischen Volks- und Bürgerschulen, dann Lehrer- und Lehrerinnen-Bildungsanstalten, sowie die wichtigsten Verordnungen der Landesschulräthe von Böhmen, Mähren, Schlesien und Nieder-Oesterreich. 4. Jahrg. 1882. Herausgegeben von F. Böhm. 8. Leipzig, Siegismund und Volkening. n. 50 Pf. — Ritter v. Obentraut, A., Die österreichischen Volksschulgesetze. 1. Bd. Reichsgesetze und Ministerial-Erlasse, 4. bis zum Jahre 1882 fortgeführte Auflage. 8. Wien, Pichler's Wittwe und Sohn. n. 2 M. 20 Pf., geb. n. 2 M. 60 Pf — Reichs-Volksschul-Gesetz, das durch das Gesetz vom 2. Mai 1883 abgeänderte und ergänzte, vom 14. Mai 1869. Nebst einer Geschichte und Motivirung des neuen Reichs-Volksschul-Gesetzes. 2. Ausg. 8. Wien, Manz. 60 Pf. — Nachrichten, statistische, über den Stand des Gelehrten- und Realschulwesens in Würtemberg auf 1. Januar 1883. 8. Tübingen, Fues. 1 M. 20 Pf. — Grob, C., Statistik über das Unterrichtswesen in der Schweiz im Jahre 1881. 1.—7. Th. 8. Zürich, Orell, Füssli & Co. n. 12 M. — Boss, J., Die Erziehungskunst in der Familie, für Eltern, Erzieherinnen und Erzieher. 2. Aufl. 8. Leipzig, Siegismund und Volkening. n. 4 M. — Schule und Haus. Von einem süddeutschen Schulmanne. 8. Strassburg, Trübner. n. 80 Pf. — Klauwell, A., Das erste Schuljahr. 6. Aufl. 8. Leipzig, Klinkhardt. n. 2 M. — Schlegel, V, Ueber die gegenwärtige Krisis im höheren Schulwesen Deutschlands. Rede. 8. Wismar, Hinstorff'sche Hofbuchhandlung, Sortiments-Conto. n. 50 Pf. — Rappold, J., Gymnasialpädagogischer Wegweiser. 8. Wien, Pichler's Wittwe und Sohn. n. 80 Pf. — Schmidt, L., Das akademische Studium des künftigen Gymnasiallehrers. Rede. 2. Aufl. 8. Marburg, Elwert'sche Verlagsbuchhandlung. n. 50 Pf. — Jarz, K., Ueber die philosophische Propädeutik als geeignete Disciplin für die Concentration des gymnasialen Unterrichts. 8. Wien, Pichler's Wittwe und Sohn. n. 80 Pf. — Wendt, G., Die Gymnasien und die öffentliche Meinung. 8. Karlsruhe, Bielefeld's Verlag. n. 80 Pf. — Steinmeyer, Betrachtungen über unser klassisches Schulwesen. Eine Entgegnung. Zweite,

durch ein Nachwort vermehrte Ausgabe. 8. Kreuzburg, Thielemann. 1 M. — Blätter für das bayerische Realschulwesen. Red. von A. Kurz. 3. Bd. 1883. (5 Hefte.) 1. Heft. 8 München, Rieger'sche Universitäts-Buchhandlung. pro cplt. n. 5 M. — v. Recklinghausen, F., Die historische Entwicklung des medicinischen Unterrichts, seine Vorbedingungen und seine Aufgabe. Rede. 8. Strassburg, Schmidt's Buchhandlung. n. 80 Pf. Ebda, Trübner. n. 80 Pf. — Documents pour servir à l'histoire de l'université de Genève. III. Catalogue des ouvrages, articles et mémoires publiés par les professeurs de l'université de Genève. 8. Basel, Georg's Verlag. n. 2 M. — Centralblatt für das gewerbliche Unterrichtswesen in Oesterreich. Red. v. F. Ritter v. Haymerle. 2. Bd. (4 Hefte.) 1. Heft. 8. Wien, Hölder. pro cplt. n. 8 M. — Jahresbericht der Gesellschaft für Verbreitung von Volksbildung über das Vereinsjahr 1882. 8. Berlin, Gesellschaft für Verbreitung von Volksbildung. 40 Pf.

Recensionen-Verzeichniss.

Aristoteles' Politik, Uebersetzt und erläutert von J. H. v. Kirchmann. (Jahresber. üb. d. Fortschr. d. class. Alterthumswiss. 1882, 4. 5. v. F. Susemihl.)
B. Arnold, Lessings Emilia Galotti in ihrem Verhältniss zur Poetik des Aristoteles und zur Hamburgischen Dramaturgie. (Jahresber. üb. d. Fortschr. d. class. Alterthumswiss. 1882, 4. 5. v. F. Susemihl.)
O. Bardenhewer, Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute. (Jahresber. üb. d. Fortschr. d. class. Alterthumswiss. 1882, 4. 5. v. F. Susemihl.)
H. Ch. Bastian, Das Gehirn als Organ des Geistes. 1. 2. (Naturforscher 21.)
J. K. Becker, Die Mathematik als Lehrgegenstand des Gymnasiums. (Dtsch. Literaturztg. 26 v. E. Lampe.)
A. Benn, The Greek Philosophers, (Vierteljschr. f. wiss. Philos. 7, 2.)
Blackie, The wisdom of Goethe. (Academy 578 v. A. H. Kranz.)
A. C. Bradow, Aristotle's conception of the state. (Jahresber. üb. d. Fortschr. d. class. Alterthumswiss. 1882, 4. 5. v. F. Susemihl.)
Brunnhofer, Giordano Bruno's Weltanschauung und Verhängniss. (Vierteljschr. f. wiss Philos. 7, 2 v. H. Wernekke; L. C. 23.)
C. Butski, De ἕξει Aristotelea. (Jahresber. üb. d. Fortschr. d. class. Alterthumswiss. 1882, 4. 5, v. F. Susemihl.)
Caspari, Hermann Lotze. (Dtsche. Literaturztg. 19 v. R. Lehmann.)
Collard, Trois universités allemandes. (L. C. 23.)
Commentaria in Aristotelem graeca. Vol IX. et XI. (L. C. 23.)
Darwin, Die Abstammung des Menschen. Uebers. v. V. Carus. 4. Aufl. (Naturforscher 26.)
H. Delff, Ueber den Weg zum Wissen und zur Gewissheit zu gelangen. (L. C. 25.)
Derepas, De necessitate legum naturalium seu de fundamento inductionis (Revue crit. 22.)
Derepas, Les théories de l'inconnaissable et les degrès de la connaissance. (Revue crit. 22.)
Fr. Dieterici, Die sogenannte Theologie des Aristoteles. (Dtsche. Literaturztg. 24 v. V. Rose.)
B. Erdmann, Nachträge aus Kant's Kritik der reinen Vernunft. (Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. 7, 2 v. H. Vaihinger.)
B. Erdmann, Reflexionen Kant's zur kritischen Philosophie. (Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. 7, 2 v. H. Vaihinger.)
R. Förster, De Aristotelis quae feruntur Physiognomicis recensendis.

(Jahresber. üb. d. Fortschr. d. class. Alterthumswiss. 1882, 4. 5. v. F. Susemihl.)

Frerichs, zur modernen Naturanschauung. (L. C. 27.)

Freyer, Studien zur Metaphysik der Differenzialrechnung. (L. C. 25.)

Güthling, Die Lehre des Aristoteles von den Seelentheilen. (Jahresber, üb. d. Fortschr. d. Alterthumswiss. 1882. 4. 5. v. F. Susemihl.)

Haeckel, Die Naturanschauung von Darwin, Goethe und Lamarck. (Natur und Offenbarung 29, 4.)

Haffner, Grundlinien der Geschichte der Philosophie. (Der Katholik N. F. 25. Mai.)

Heinze, Der Eudämonismus in der griech. Philosophie. 1. Abh. (L. C. 27.)

M. Jahn, Psychologie als Grundwissenschaft der Pädagogik. (Literar. Merkur III, 18 v. H. Prochàska.)

H. J. Kaemmel Geschichte des deutschen Schulwesens im Uebergange vom Mittelalter zur Neuzeit. (Dtsche. Literaturztg. 21 v. E. v. Sallwürk; L. C. 23.)

Keferstein, Die Verantwortlichkeit der Schule. (L. C. 24.)

v. Kirchmann, Erläuterungen zu Aristoteles' Politik. (Jahresber. üb. d. Fortschr. d. class. Alterthumswiss. 1882, 4. 5. v. F, Susemihl.)

H. v. Kleist, Plotinische Studien. (Dtsche. Literaturztg. 24 v. H. F. Müller.)

K. Lasswitz, Die Lehre Kant's von der Idealität des Raumes und der Zeit. (Vierteljschr. f. wiss. Philos. 7, 2.)

v. Leclair, Beiträge zu einer monistischen Erkenntnisstheorie. (Gött. gel. Anz. 24 v. J. Rehmke.)

Leibnizens Briefwechsel mit dem Minister von Bernstorff, herausgegeben von R. Döbner. (L. C. 25.)

Ph. Mainländer, Die Philosophie der Erlösung. Bd. II, Lief. 1. (Literar. Merkur 18 v. H. Spatzier.)

Meinong, Hume-Studien. II. (Dtsche. Literaturztg. 26 v. Th. Weber.)

Th. Mettauer, De Platonis scholiorum fontibus. (Philol. Anz. 1883, Suppl. Hft. 1 L. Cohn.)

F. A. Müller, Das Axiom der Psychophysik. (Vierteljschr. f. wiss. Philos. 7, 2 v. A. Wernicke,)

H. Müller, Ueber Plotin's Schrift περὶ θεωρίας. (Dtsche. Literaturztg. 24.)

H. Müller, Plotins Forschung nach der Materie. (Dtsche. Literaturztg. 24.)

Ollé-Laprune, De Aristoteleae ethices fundamento. (Jahresber. üb. d. Fortschr. des class. Alterthumswiss. 1882, 4. 5. v. F. Susemihl.)

Ollé-Laprune, Essai sur la morale d'Aristote. (Jahresber. üb. d. Fortschr. d. Alterthumswiss. 1882, 4. 5. v. F. Susemihl.)

Ploss, Das Kind in Brauch und Sitte der Völker. 2. Aufl. (L. C. 25.)

Poschenrieder, Die platonischen Dialoge in ihrem Verhältniss zu den hippokratischen Schriften. (Philol. Anz. 1883, Suppl. Hft. 1 v. H. Kühlewein.)

W. H. Preuss, Geist und Stoff, (Literar. Merkur III, 18. v. H. Prochàska; Dtsche. Literaturztg. 26.)

Reinkens, Lessing über Toleranz. (Beil. z. Allg. Ztg. 136.)

W. H. Rolph, Biologische Probleme, zugleich als Versuch e. rationellen Ethik. (L. C. 26.)

L. Schmidt, Die Ethik der alten Griechen. Bd. II. (Philol. Anz. 1883, 3. 4. v. H. F. Müller.)

G. H. Schneider, 1) der thierische Wille, 2) der menschliche Wille. (Vierteljschr. f. wiss. Philol. 7, 2 v. G. v. Gizycki.)

Sommerfeld, Die Psychologie des Aristoteles und Beneke. (Jahresber. üb. d. Fortschr. d. class. Alterthumswiss. 1882, 4. 5. v. F. Susemihl.)

Stewart, The english manuscripts of the Nicomachean Ethics. (Revue crit. 18 v. Alf. Jacob; Jahresber. üb. d. Fortschr. d. Alterthumswiss. 1882, 4. 5. v. F. Susemihl.)

S. Sticker, Studien über das Bewusstsein. (Gött. gel. Anz. 21. 22. v. Löwe.)
Derselbe, Die Sprachvorstellungen. (Dgl.)
Derselbe, Die Bewegungsvorstellungen. (Dgl.)
Derselbe, Association der Vorstellungen. (Dgl.)
N. Stürken, Metaphysische Essays. (L. C. 23.)
Das ungarische Unterrichtswesen am Schlusse des Schuljahres 1879/80. Dtsche. Literaturztg. 25 v. Bertram.)
Uphues, Grundlehren der Logik. (Vierteljschr. f. wiss. Philos. 7, 2 v. E. Laas.)
Verhandlungen der Direktoren-Conferenzen. Bd. 11. (Ztg. f. Gymnasialwesen 7. 8. v. H. K[ern].)
A. Wernicke, Grundzüge der Elementar-Mechanik. (Vierteljschr. f. wiss. Philos. 7, 2.)
M. Wetzel, Die Lehre des Aristoteles von der distributiven Gerechtigkeit. (Jahresber. üb. d. Fortschr. d. class. Alterthumswiss. 1882. 4. 5. v. F. Susemihl.)
F. M. Zanotti, La filosofia morale di Aristotele. (Jahresber. üb. d. Fortschr. d. class. Alterthumswiss. 1882, 4. 5. v. F. Susemihl.)

Aus Zeitschriften.

Mind. A quarterly review of psychology and philosophy. London. Williams and Norgate. Nr. XXXI. July 1883. H. Sidgwick, Criticism of the Critical Philosophy. — K. Pearson, Maimonides and Spinoza. — F. W. Maitland, Mr. Herbert Spencer's Theory of Society. — Father Harper, S. J., The Word. — Notes and discussions. — Critical Notices. — New Books. — Miscellaneous.

The Journal of Speculative Philosophy. Ed. by W. T. Harris. 1883 January. Vol. XVII. No. 1. G. H. Howison, Some Aspects of Regent German Philosophy. — A. E. Kroeger, Faith and Knowledge. — John Dewey, Knowledge and the Relativity of Feeling. — Elizabeth Palmer Peabody, Primeval Man. — Notes and discussions. — Book Notices. — Books received.

Revue Philosophique de la France et de L'Étranger dir. par Th. Ribot. Paris, G. Baillière & Co. 1883. No. 7. Lévêque, L'esthétique musicale en France. — IV. Étendue et limites psychologiques de l'expression instrumentale. A. Fouillée, Causalité et liberté. — Paul Souriau, Les sensations et les perceptions. — Analyses et comptes rendus: H. Steinthal, Abriss der Sprachwissenschaft (2e édit.). — Corleo: Il sistema della filosofia universale. — Notices bibliographiques: Kehrbach, Herbart's sämmtliche Werke. — Schwegler: Geschichte der griechischen Philosophie (3e édit.). — Zeller: La Philosophie des Grecs, trad. française, tome III. — Chiapelli: Le Eccleziazuse di Aristofane e la republica di Platone. — Revue des périodiques étrangers: La filosofia delle scuole italiane. Variétés. — Livres nouveaux.

Druck von P. Neusser in Bonn.

Erfundene Empfindungen.

Wundt rügt in seiner Logik (I, S. 39) bei Gelegenheit der gewöhnlichen Lehre von der Begriffsbildung die Neigung der Psychologen, logischen Forderungen zu Liebe psychologische Gebilde zu construiren, die niemals in unserem Bewusstsein anzutreffen sind. Er hat dabei die Ansicht im Sinne, dass die Begriffe in unserem Bewusstsein von gewissen unbestimmten, verworrenen Gesammtvorstellungen oder von vage wechselnden einzelnen Vorstellungen regelmässig begleitet seien. Wer in seinem Bewusstsein unbefangen Umschau hält, wird ihm darin Recht geben müssen, dass derartige Gebilde in unserem Bewusstsein überhaupt nicht existiren, dass sich uns der Begriff vielmehr stets an eine stellvertretende Einzelvorstellung knüpfe.

Man sollte nun denken, dass das Gebiet der Empfindungen dem Erfinden von Bewusstseinsvorgängen so gut wie gar keine Gelegenheit bieten könne. Lassen sich doch die räumlichen Wahrnehmungen, die Farben-, Tonempfindungen u. s. w. ohne Zweifel viel leichter und sicherer unterscheiden und festhalten als die Vorgänge in unserem inneren Vorstellen. Und dennoch geschieht es auch in dem Bereich der Empfindungen, trotz ihres Vorzugs an Beobachtbarkeit, keineswegs selten, dass Vorgänge, von denen es unbezweifelbar feststeht, dass wir sie nicht empfinden und überhaupt nicht in unserem Bewusstsein antreffen, als wirkliche Empfindungen ausgegeben werden. Und es ist, wie mir scheint, gerade die moderne, sich ihres exacten Verfahrens in vielen Beziehungen mit Recht rühmende Psychologie, welche zu solchen Unterschiebungen hinneigt. Ich musste oft staunen, welche bestimmte und dabei äusserst subtile Unterscheidungen in unseren Empfindungen gegeben sein sollen, wo diese doch der unbefangenen Beobachtung entweder ein reines Nichts oder ein unbestimmtes Dunkel aufweisen. Fast überall aber werden

diese Erfindungen im Dienste der psychophysischen[1]) Erklärung gewisser complicirter Sinneswahrnehmungen gemacht.

So tritt uns ganz vorzüglich in den Erörterungen über die Entstehung des räumlichen Sehens ein Gebiet entgegen, wo absolut Unempfundenes für wirkliche Empfindung erklärt wird. Halten wir uns zunächst an Lotze. Nach seiner Ansicht erschafft die Seele alle räumlichen Constellationen mit Hilfe eines Systems abgestufter qualitativer Kennzeichen: der sog. Localzeichen. Diese bestehen vor Allem in den durch die Augenmuskeln in Folge der verschiedenen Lichtreize vollzogenen Drehungen des Auges. Genauer gesprochen jedoch, sieht Lotze nicht in diesen Bewegungen selbst, sondern in den ihnen entsprechenden Bewegungsgefühlen die zur Construction des Sehfeldes unentbehrlichen Localzeichen. Der Wahrnehmung einer jeden räumlichen Configuration sollen bestimmt unterscheidbare, quantitativ gedeutete Bewegungsgefühle entsprechen (Metaphysik, 1879; S. 554 ff.).

Aehnlich, nur complicirter sind die Theorien von Helmholtz und Wundt, und so treten denn auch die unempfindbaren Empfindungen in reicherem Maasse auf. Beide nehmen zur Erklärung der Gesichtsvorstellungen erstlich Innervationsgefühle an. Helmholtz sagt: „Wir fühlen den Grad der Innervation, die wir den Augenmuskelnerven zufliessen lassen" (Physiologische Optik, S. 797). Und ebenso besteht nach Wundt der eine Factor beim Zustandekommen der Gesichtsvorstellungen in den vom Centralorgan ausgehenden, lediglich intensiv abgestuften Innervationsempfindungen (Psychologie 2. Aufl. II, S. 162 ff; 176 f.). Dazu kommen nun bei Beiden noch peripherische Sinnesempfindungen. Helmholtz nimmt an, dass jeder Stelle der gereizten Netzhaut ein gewisses Zeichen entspreche, und ausdrücklich will er diese „Localzeichen, durch welche wir die Reizung der von dem Lichte des Objectpunktes A gereizten beiden Netzhautstellen von der Reizung aller anderen Netzhautstellen unter-

1) Ich nenne hier der Kürze halber alle psychologischen Erörterungen über den Zusammenhang der seelischen Phänomene mit ihren besonderen physiologischen Bedingungen „psychophysisch".

scheiden können", „als Momente in der Empfindung" angesehen wissen (a. a. O. S. 530; 797). Genauer noch bestimmt Wundt diesen zweiten Factor. Seiner Ansicht nach bestehen die qualitativ veränderlichen peripherischen Sinnesempfindungen aus den den jeweiligen Stellungen des Auges entsprechenden Muskel- und Tastempfindungen und den Localzeichen der Netzhaut im engeren Sinne, worunter er gewisse locale Färbungen der Lichtempfindungen der Netzhaut und der Muskel- und Tastempfindungen versteht (a. a. O.). Es liegt ausserhalb meines Zweckes, auszuführen, wie Wundt durch eine Synthese beider Factoren das räumliche Sehen entspringen lässt.

Wird denn nun aber wirklich unser Sehen von auch nur einigermassen deutlich unterscheidbaren Bewegungs-, Innervations- und anderen Empfindungen begleitet? Was wir beim gewöhnlichen absichtslosen Sehen in der Augengegend spüren, ist ein dunkles, confuses Gemische von leisen Lage-, Spannungs- und Bewegungsempfindungen, das sich etwa wie ein Nebelfleck in unserem Bewusstsein ausnimmt. Ja sehr oft, besonders wenn sich, während wir sehen, unsere Aufmerksamkeit auf eine nicht dem jeweiligen Sehfeld angehörige Vorstellung, z. B. auf eine Gehörsempfindung oder ein Phantasiebild, concentrirt, begleitet nicht einmal dieser undeutliche Empfindungsnebel das Sehen, sondern es sind dann, ganz ohne die Empfindung des Sehens selber, sofort die gesehenen Objecte für uns da. Uebrigens selbst wenn wir mit Absicht und Nachdruck sehen, wie z. B. beim Schätzen von Grössen, ist es ein ganz verworrenes Schwanken von Empfindungen, was wir in der Augengegend spüren.

Fast ist es störend für das Gefühl, gegenüber so umsichtig und sorgfältig geführten Untersuchungen schwierigster Art nichts weiter zu thun, als mit dem leichten Einwande hervorzutreten, dass es eben solche Empfindungen einfach nicht gibt, wie sie jene Theorien, welche die allmälige Entwicklung des räumlichen Sehens — und mit vollem Rechte — im Anschlusse an die in den Sinnesapparaten gegebenen Bedingungen zu verstehen suchen, postuliren zu müssen glauben. Allein diese Thatsache lässt sich nun einmal nicht wegleugnen

und muss daher jenen Theorien in Erinnerung gebracht werden. Die genannten und viele andere Forscher vergessen, dass der Begriff Empfindung schlechterdings alle Bedeutung verliert, wenn das Merkmal des Bewusstseins fehlt, und dass daher nur dasjenige als menschliche Empfindung behauptet werden darf, wovon das menschliche Bewusstsein Zeugniss ablegt. Was ich, trotz angestrengtester Aufmerksamkeit, in meinem Bewusstsein nicht bemerke, ist eben nicht meine Empfindung. So ist es denn auch ein verkehrtes Unternehmen, gewisse Empfindungen in unserem Bewusstsein als nothwendig oder wahrscheinlich beweisen oder sie hypothetisch annehmen zu wollen, und doch trifft man in den verschiedenen Darstellungen der Localisationstheorie auf zahlreiche Wendungen, welche gewisse Empfindungen als nothwendiges, wahrscheinliches oder wenigstens mögliches Ergebniss einer Ableitung hinstellen. Was kann aber alles Beweisen helfen, wenn mich mein Bewusstsein eben einfach nichts von einer derartigen Empfindung spüren lässt? Und wie kann eine Empfindung als wahrscheinlich oder möglich hingestellt werden, da uns doch unser Bewusstsein die Empfindungen, um die es sich handelt, in untrüglicher Weise entweder zeigt oder nicht zeigt?

Es wäre vergeblich, den Ausweg zu wählen, dass jene Bewegungsempfindungen (ich will der Kürze halber von den übrigen absehen) in unser Sehresultat eingeschmolzen seien und dabei eine Veränderung, wie sie bei der chemischen Mischung vorkommt, erlitten haben, so dass ihre Einzelbeschaffenheit unkenntlich geworden sei. Denn wenn, woran ich nicht zweifle, die Gesichtswahrnehmungen aus einfacheren Factoren zusammengesetzt sind, so dürfte man doch diese durch Analyse gewonnenen Elemente nur dann als unsere Empfindungen bezeichnen, wenn sie in dieser Form, in welcher sie herausanalysirt wurden, als Empfindungen in unserem Bewusstsein angetroffen würden. Haben diese Elemente in eben ihrer elementaren Form nirgends in uns ein Empfindungsdasein, sondern immer nur in der veränderten Form, die sie in der Verschmelzung oder Synthese angenommen haben, so darf man natürlich diese elementaren Factoren selber auch nicht als Empfindungen bezeichnen.

Ebensowenig wäre es erlaubt, zu sagen, dass jene elementaren Empfindungen auf der Entwicklungsstufe des Kindes, wo es das Sehen lernt, wirklich vorkommen, dann aber, wenn dieser Process, in Folge von Uebung, die gewöhnliche, in dem Unbewusstwerden von früher bewussten Gliedern bestehende Abkürzung erfährt, aus dem Bewusstsein fast ganz verschwinden. Denn hierbei würde dasjenige Bewusstseinsglied, das den Anfang des Processes bildet und ihm die Anhaltspunkte zu seinem weiteren Verlaufe gibt (nämlich die bewusste Kunde von den Bewegungen des Auges u. s. w.), dem Bewusstsein verloren gehen, während bei jenen Abkürzungen von psychophysichen Processen durch Uebung und Gewohnheit immer nur Mittelglieder aus dem Bewusstsein ausscheiden. Wenn der Process des Gehens, Greifens, Lesens, Klavierspielens seine Abkürzung erfährt, so werden von derselben niemals das Empfinden des Bodens, das Wahrnehmen des zu greifenden Gegenstandes, die Buchstaben- und Notenbilder getroffen. Wenn diese Anfangsglieder, welche die Anhaltspunkte für den weiteren Verlauf der Processe abgeben, dem Bewusstsein verloren gingen, so würde der ganze Vorgang unmöglich werden. Soll es daher für das Zustandekommen des räumlichen Sehens beim Kinde unerlässlich sein, dass es von den verschiedenen Localzeichen der Netzhaut und Augenmuskeln bewusste Kunde erhält, so müsste dies auch für alle weiteren Entwickelungsstadien und bei allen etwa vorkommenden Abkürzungen des räumlichen Sehens ein unentbehrliches Glied bleiben. Den Process einmal an dieses Glied als seine Bedingung zu knüpfen und dann doch dieses ins Unbestimmte und ganz Unbewusste herabsinken zu lassen, dies würde mit der Zumuthung gleichbedeutend sein, dass Jemand, dem alle Buchstaben zu einem schwankenden Nebel zusammenrinnen, deutlich lesen solle.

Selbstverständlich können und wollen diese Bemerkungen die Theorien von der psychophysischen Entwickelung des räumlichen Sehens nicht umstossen. Auch für den Standpunkt, der in der räumlichen Anschauung eine apriorische Bethätigungsrichtung des Bewusstseins erblickt, besitzen die verschiedenen empiristischen Theorien einen hohen sachlichen

Werth. Denn auch die aprioristische Ansicht wird verständiger Weise zugeben müssen, dass die Ausgestaltung des Sehraumes sich im engsten Anschluss an die physiologischen Bedingungen des Sehens entwickele. Meine Absicht ist lediglich, zu zeigen, dass die Localzeichen nicht im Sinne wirklicher Empfindungen genommen werden dürfen, und dass daher die verschiedenen Theorien an diesem Punkte eine Aenderung erfahren müssen. Ob man an die Stelle wirklicher Empfindungen blosse Nervenerregungen oder unbewusst psychische Analoga von Empfindungen oder sonst Etwas zu setzen haben werde, habe ich hier nicht zu entscheiden. Ohne Frage entstehen durch das Aufgeben dieser so bequem und naturgemäss erscheinenden Empfindungshilfen neue Schwierigkeiten; der Zusammenhang zwischen dem zweckmässigen complicirten Resultat, wie es in der Gestaltung unseres Sehfeldes vorliegt, und den dem Bewusstsein zur Construction desselben zu Gebote stehenden Factoren wird noch mehr in Dunkel gerückt.

Als ein zweites Gebiet, auf welchem es häufig vorkommt, dass Empfindungen, die nirgends angetroffen werden, in unser Bewusstsein gewissermassen hineinbewiesen werden, stellen sich die verschiedenen Theorien der Entstehung des Tastraumes dar. Ich will nur einen einzigen Punkt herausgreifen. Auch hier werden gewisse „Localzeichen" zur Erklärung herangezogen. Jeder Hautstelle soll, ganz abgesehen von der durch den äusseren Eindruck bedingten wechselnden Qualität des Empfindens, eine bestimmte locale Färbung des Empfindens zukommen, durch die sich jede Hautstelle von allen übrigen unterscheidet. Diese qualitativ bestimmten Empfindungen, die an sich noch nichts Räumliches haben, sollen dem Bewusstsein die hauptsächlichsten Anhaltspunkte zur Entwerfung des Tastraumes darbieten (Wundt, Psychologie, II, S. 25 ff.). Indessen muss allem Scharfsinn gegenüber die Thatsache constatirt werden, dass es derartige unräumliche, je nach der Hautstelle qualitativ verschiedene Empfindungen, die zu dem durch den äusseren Reiz gegebenen Inhalt der Tastempfindungen hinzukommen sollen, in unserem Bewusstsein einfach nicht gibt. Wo anders aber sollten diese Empfindungen existiren? Auch hier ist es vergeblich, sich durch

den Hinweis darauf decken zu wollen, dass diese Localzeichen mit den übrigen bei diesem Processe mitwirkenden Empfindungen so untrennbar verschmolzen seien, dass sie für uns unerkennbar werden. Denn besteht zugestandenermassen ihre Bedeutung darin, dass nach Massgabe der Empfindung von ihnen die Raumanschauung entstehen soll, so müssten sie eben, wenn auch noch so vorübergehend, als bemerkbare Empfindungen in unserem Bewusstsein gegenwärtig sein [1]).

Als ein drittes Gebiet, wo häufig Empfindungen erfunden werden, weist die moderne Psychologie die Behandlung der Frage auf, welche psychischen Vorgänge unsere Körperbewegungen begleiten. Wenn ich von dem Willensimpuls, der jeder willkürlichen Bewegung vorangeht, jedoch nicht in's Bereich der Empfindung fällt, absehe, so ist es zweierlei, was das Zustandekommen jeder Bewegung begleitet: 1) die Empfindung einer gewissen Anstrengung, Anspannung, Energie, die sich in dem bewegten Gliede localisirt, und 2) damit auf's Engste und fast ununterscheidbar verknüpft, die Empfindung der Bewegung selbst. Jene können wir als Kraftempfindung, diese als Bewegungsempfindung im engeren Sinne bezeichnen. Besonders die letztere stellt sich uns als ein schwer zu analysirendes, dumpfes, verschwommenes Ganzes

1) Hier noch ein Beleg für die weite Verbreitung der besprochenen Erscheinung in der gegenwärtigen Psychologie und Physiologie der Sinne. Um sich den „Ortssinn der Haut" zu erklären, nimmt Bernstein an, dass das Gehirn aus der Erfahrung, die es sich erworben, sehr genau weiss, von welcher Hautstelle eine Erregung herkommt, wenn sie durch eine bestimmte Nervenfaser anlangt, und desshalb die ganze Empfindung an diejenige Hautstelle versetzt, welche gereizt worden ist (Die fünf Sinne des Menschen, Leipzig 1875; S. 22). Nach dieser Ansicht müsste uns unser Bewusstsein 1) unlocalisirte Tasterregungen, 2) ein Gefühl von der Zugehörigkeit derselben zu den centralen Nervenendigungen, durch die sie uns zugeführt werden, 3) ein Gefühl von der Zugehörigkeit dieser Nervenendigungen zu den verschiedenen Hautbezirken, und 4) ein Versetzen jener unlocalisirten Empfindungen nach den entsprechenden Hautstellen hin aufweisen. Von einem derartigen Processe ist aber in unserem Bewusstsein auch nicht die leiseste Spur zu entdecken, und doch könnte er nach der Darstellung Bernstein's nirgends anderswo seinen Ort haben. Wir empfinden sofort, ohne irgend welchen bewussten Herstellungsprocess, die fertigen, lokalisirten Tasteindrücke.

dar, doch können wir daran folgende Seiten mit voller Sicherheit unterscheiden: die schwer zu beschreibende Empfindung des bewegten Gliedes selbst, die Empfindung des Umfanges, der Richtung und der Geschwindigkeit der Bewegung. Keinesfalls aber haben wir dabei von der centralen Erregung der zu den Muskeln des Gliedes verlaufenden Nerven, noch auch von peripherischen Nervenvorgängen im Muskel selbst, noch überhaupt von dem Muskel auch nur die leiseste Spur von Empfindung. Wer nicht ganz anders woher weiss, dass er Muskeln besitzt, und dass diese von den motorischen Regionen der Grosshirnrinde aus erregt werden, würde dies durch seine Empfindungen niemals erfahren. Ebenso wenig wie ich die Luftschwingungen höre oder die Wellen des Aethers sehe, empfinde ich die centrale motorische Innervation oder die Muskelvorgänge.

Es ist demnach zum Mindesten missverständlich, wenn die Empfindungen, welche die Bewegung begleiten, als Innervations- oder Muskelempfindungen bezeichnet werden; denn es wird dadurch leicht der Schein erregt, als ob Innervationsvorgänge oder Muskelerregungen in derselben Weise Object des Empfindens wären wie Töne oder Farben. Ohne Frage ist es ein wichtiger Gegenstand der psychophysischen Forschung, zu bestimmen, ob die zur Bewegung gehörigen Empfindungen direct durch centrale Innervation oder durch sensible Muskelnerven oder durch die Tastnerven oder durch ein Zusammenwirken zweier oder aller drei Ursachen erregt werden, und meine Bemerkungen sollen und können diesen Untersuchungen, wie wir sie bei Psychologen (am Ausführlichsten bei Wundt, Psychologie I, 369 ff; II, 16 ff.) und Physiologen finden, in keiner Weise entgegentreten. Man hat sich nur bewusst zu bleiben, dass diese Untersuchungen das Gebiet des Empfindens überschreiten, indem sie die nicht zur Empfindung gelangenden physiologischen Erreger jener Empfindungen betreffen. Dieser Sachverhalt aber scheint mir durch solche Benennungen wie Innervations- und Muskelempfindungen verdunkelt zu werden.

Es sind indessen diese Benennungen nicht bloss missverständlich, sondern es wird mit ihnen zuweilen wirklich der

Sinn verknüpft, als ob Innervations- oder Muskelvorgänge als solche empfunden würden. Und selbst äusserst vorsichtige Denker halten sich von dieser Unterschiebung nicht frei. In der Auseinandersetzung z. B., die Wilh. Volkmann, der sonst das dem Empfinden als solchem Zukommende und die physiologischen Vorgänge aufs Feinste auseinanderzuhalten weiss, von der Muskelempfindung gibt, findet sich der Satz, dass der Muskel Object der Muskelempfindung sei (Psychologie I, S. 291). Nach Helmholtz „nehmen wir die Spannung der Muskeln wahr"; die Spannung der Muskeln soll „deutlich fühlbar" sein (a. a. O. S. 599). Genau gesprochen, deuten wir unsere Anstrengungsgefühle auf Muskelspannungen, weil wir anderswoher wissen, dass wir Muskeln haben und diese durch die motorischen Nerven eine Contraction erfahren. Es ist in jenen Ausdrücken eine ähnliche Unterschiebung enthalten, als wenn ich sagen wollte, dass ich mittelst der Temperaturempfindung den Ofen spüre. Auch Wundt spricht einige Male so, als ob wir das, worauf wir in Folge unseres physiologischen Wissens die Bewegungsgefühle beziehen, unmittelbar fühlten. Wenn er z. B. sagt, dass bei einer Bewegung unseres Körpers die Vorstellung der intendirten Anstrengung „unmittelbar in der Innervationsempfindung ihr Maass habe" (a. a. O. II, S. 18), so scheint es doch, als ob wir ausser dem Anstrengungsgefühle auch die Innervation selbst spürten. Auch scheint es mir unstatthaft, die physiologische Unterscheidung der Bewegungsgefühle je nach ihrer centralen oder in den sensiblen Muskelnerven stattfindenden Erregung auch nur in der Weise psychologisch zu verwerthen, dass man eine lediglich intensiv abgestufte Kraftempfindung (aus centraler Innervation hervorgehend) und eine qualitativ abgestufte Contractionsempfindung (mit peripherischem Ursprunge) unterscheidet (Wundt, a. a. O. I, S. 370; 376; II, S. 28; 164; 177). Diese Zerlegung der Bewegungsempfindung im weitesten Sinne in eine qualitativ gleichförmige und eine qualitativ abgestufte Gefühlsart scheint mir selbst bei aufmerksamster Beobachtung nirgends in der inneren Erfahrung gegeben zu sein.

Auch aus anderen Gebieten der Lehre von den Empfin-

dungen und Wahrnehmungen könnte ich Belege von unempfindbaren Empfindungen bringen. Doch ich will es genug sein lassen und nur noch auf ein besonders auffallendes Beispiel hinweisen. In dem Buche von S. Stricker, „Studien über die Association der Vorstellungen" (Wien 1883) werden die Worte — und er versteht darunter sowohl die gesprochenen, als auch die stillgedachten — als „Vorstellungen von jenen Nervenimpulsen, welche wir zu den Sprechmuskeln senden müssen, um die Worte wirklich zu sprechen", definirt, und diese Definition wird so streng genommen, dass das Reproduciren von Gehörsvorstellungen als etwas zum Hervorbringen der Worte Nöthiges geradezu geleugnet wird. Im Gegensatze hierzu lehrt Jeden das eigene Bewusstsein, dass beim stillen Denken von Worten wir auch nicht die leiseste Andeutung von begleitenden Tast- und Bewegungsempfindungen der Sprachwerkzeuge oder von einem auf dieselben gerichteten Willen spüren (es sei denn, dass das stille Denken sich schon dem halblauten Sprechen nähert), sondern dass wir dabei ausschliesslich das akustische Wortbild gegenwärtig haben. Dieses letztere wird man aber doch wohl, wenn man nicht auf jedes psychologische Verstehen verzichten will, als „reproducirt" ansehen müssen, wozu natürlich nicht, wie Stricker seltsamer Weise anzunehmen scheint, ein genaues Erinnern an die Stimme, von der ich das betreffende Wort gehört habe, nöthig ist. Der Process des lauten Sprechens ist viel complicirter, und es ist nicht meine Aufgabe, ihn hier zu analysiren. Soviel jedoch ist ohne Weiteres klar, dass die Empfindungen in der Gegend der Sprachwerkzeuge, auf welche Stricker ein so grosses Gewicht legt, beim lauten Sprechen als blosse leise, höchst unbestimmte Begleiterscheinungen auftreten. Was ich beim Aussprechen eines Wortes im Blickpunkte der Aufmerksamkeit habe, ist etwas ganz Anderes. Wenn Jemand auf einen Tisch hinweist und mich auffordert, den Namen dieses Gegenstandes auszusprechen, so wird, indem ich das Wort „Tisch" ausspreche, im Centrum meiner Aufmerksamkeit wohl nichts Anderes vor sich gehen als zunächst die innere Vorstellung des (reproducirten) akustischen Wortbildes „Tisch" und unmittelbar hierauf, ja damit fast

zusammenfallend die Gehörswahrnehmung des von meinen Sprachwerkzeugen verwirklichten Wortbildes; ausserdem wird sich darin wohl nur noch die Absicht des Sprechenwollens überhaupt, ohne jede specialisirte Direction nach den Sprechmuskeln hin, entdecken lassen. Dagegen spielen sich jene dunklen Tast- und Bewegungsempfindungen in der Mundhöhlengegend so zu sagen am Rande des Bewusstseins ab. Die nach den einzelnen Sprachorganen gehenden Nervenimpulse selbst vollends fallen gänzlich ausserhalb des Bewusstseins überhaupt. So wird also in jener Definition Stricker's der wesentlichste Bewusstseinsvorgang ignorirt und, unter Anlehnung an eine dunkle, ja in der einen Hälfte der zu definirenden Erscheinungen (beim stillen Denken der Worte) gänzlich fehlende Begleitempfindung, ein exclusiv physiologischer Vorgang für den eigentlichen Bewusstseinsvorgang erklärt.

Zum Schluss will ich auf eine mit der besprochenen Neigung der modernen Psychologie eng zusammenhängende Erscheinung hindeuten. Häufig nämlich geschieht es, dass nicht gerade Empfindungen erfunden, wohl aber rein physiologische oder physikalische Maassstäbe mit dem Anspruche an das Empfinden gelegt werden, dass sich dieses in seiner Eigenthümlichkeit nach jenen zu richten habe. Ich erinnere z. B. an die Lehre von den sog. Grundfarben. Wenn die Farben im eigentlichen Sinne, also die Farbenempfindungen, auf Roth, Grün und Violett als Grundfarben (Helmholtz sagt geradezu „Grundempfindungen" a. a. O. S. 291) zurückgeführt werden, so ist damit in die Farbenempfindung ein Maassstab hineingetragen, dem von dieser geradezu widersprochen wird. Für das Empfinden macht Grün und Violett in unbezweifelbarer Weise den Eindruck des Zusammengesetzten, Gemischten, während dem gegenüber Gelb und Blau als einfach und rein empfunden werden, mag auch die Physik über die objectiven Substrate dieser Farben und die Mischungsergebnisse derselben zu einem ganz anderen Resultate kommen. Für die Empfindung hat es überhaupt keinen Sinn, die Farben auf gewisse Grundfarben in der Weise der Physik d. h. so reduciren zu wollen, dass aus Verschmelzung oder Mischung der Grundempfindungen die übrigen Farbenempfindungen hervorgehen sollen. Für das

Empfinden ist jede Farbe eine besondere, schlechtweg fertige Qualität. Hierher gehört es auch, dass manche Psychologen und Physiologen Weiss nnd Schwarz nicht als besondere, den Abstufungen des Farbenspectrums ebenbürtige Empfindungsqualitäten, sondern für blosse Intensitätsunterschiede gelten lassen wollen. Auch hier lässt man den physikalischen Umstand, dass dem Schwarz und Weiss keine besondere Wellenlänge entspricht, für die Beurtheilung des eine ganz andere Sprache redenden Empfindens massgebend sein.

Käme die Erhebung von schlechtweg Unempfundenem zu vermeintlichen Empfindungen nur hie und da als blosse Unbedachtsamkeit vor, so wäre es kleinlich, davon in einem besonderen Aufsatze zu sprechen. So verhält es sich aber nicht: wir haben es vielmehr mit einer weit verbreiteten Erscheinung zu thun, die zudem mit dem berechtigten und erfolgreichen Streben der modernen Psychologie, das Empfindungsleben auf die einfachsten Elemente zurückzuführen und in seiner complicirten physiologischen Bedingtheit zu erkennen, enge zusammenhängt. Durch das Bestreben, die Empfindungen aus ihren physiologischen Veranlassungen zu verstehen, wird begreiflicher Weise der Wunsch erzeugt, dass sich jene nach den physiologischen Thatsachen und den Postulaten der psychophysischen Analyse möglichst richten mögen, und da findet sich nur zu leicht jene Verwechselung ein, die eine Menge nicht empfundener Vorgänge in der dunkleren, unbestimmteren Region des Empfindens sich abspielen zu sehen glaubt. Erleichtert aber wird diese Verwechselung noch durch die in der modernen Psychologie sehr verbreitete Unterschätzung der Methode der directen Beobachtung der Bewusstseinsvorgänge.

Jena, März 1883. Johannes Volkelt.

Leibniz und Geulinx.

Eine Studie zur Geschichte der Philosophie

(in Anknüpfung an E Pfleiderer: Arnold Geulinx als Hauptvertreter der occasionalistischen Metaphysik und Ethik. Tübingen, Fues 1882.)

von

Rudolf Eucken.

Eine dankbare Aufgabe ist es, einem ehrenwerthen, zeither nicht gehörig gewürdigten Denker zu seinem Rechte zu verhelfen; diese Aufgabe gewinnt an sachlicher Bedeutung, wenn der betreffende Mann an einem wichtigen Punkte geschichtlicher Entwicklung steht, so dass die über ihn gewonnene Aufklärung die Einsicht in den Gang der allgemeinen Bewegung fördert, und sie erhält etwas menschlich Anziehendes, wenn die nähere Bekanntschaft mit der Persönlichkeit des Philosophen uns dieselbe achten und liebgewinnen lehrt.

Alles dieses trifft bei Geulinx zu, dem sich die Untersuchung Pfleiderers widmet. Nicht als ob Geulinx bis jetzt vergraben und vergessen wäre, — ist er doch im Munde Aller, die sich mit philosophischen Studien befassen —, aber er ist es gewöhnlich in einseitiger, oft in geradezu irriger Weise. Man möchte behaupten, dass die ihm gewordene Behandlung ein classisches Beispiel der Gefahr des Classificirens und Characterisirens nach Parteien und durch Sectennamen liefert. Geulinx gilt dem 19. Jahrhundert nun einmal als Hauptvertreter des sog. Occasionalismus; der Occasionalismus aber war bald nach seinem Entstehen einer ungünstigen Beurtheilung anheim gefallen, und war in der That rasch durch gewaltigere Systeme zurückgedrängt; ihm anzuhören konnte den Spätern leicht wie ein Zurückgebliebensein, wie eine Art von Beschränktheit erscheinen. So sind

die occasionalistischen Denker, vornehmlich Geulinx, meist nicht aus ihrem eigenen Wollen und Streben heraus, sondern von fremden Standpunkten her beurtheilt, und man würdigte sie gewöhnlich nicht nach der Gesammtheit ihrer Lehren, sondern nur in Beziehung auf das eine Problem, wegen dessen allein die geschichtliche Betrachtung bei ihnen zu verweilen pflegt. Einzelne hervorragende Forscher, wie z. B. Zeller, haben diese Irrung vermieden, aber die gewöhnliche bequeme Ansicht ist dadurch nicht zerstört. So war es in der That wünschenswerth, dass ein tüchtiger Forscher seine Aufmerksamkeit ganz besonders auf diesen Punkt richte, und wir müssen E. Pfleiderer Dank wissen sowohl dafür, dass er dies gethan hat, als für die Art, wie er es gethan hat. Seine lebensfrische und eindringende Untersuchung umfasst die Hauptpunkte sowohl der Metaphysik als der Ethik. Im Besondern wird, was die metaphysische Seite anbelangt, gezeigt, dass bei G. die occasionalistische Theorie sich keineswegs auf den Menschen beschränke: nicht nur zur Erklärung der Verbindung von Leib und Seele bei uns wird die göttliche Macht zur Hülfe gerufen, sondern sie ist überall der eigentlich wirkende Grund, während den endlichen Dingen keine wahre Causalität zukommt. Aus dem Grundsatz des Geulinx, nur da könne von Thun gesprochen werden, wo die volle Einsicht in das Wie der Ausführung vorhanden sei (ego *non* facio id quod quomodo fiat nescio), ergibt sich unmittelbar, dass nur der allwissende Gott in Wahrheit wirken kann, alles Natürliche bildet lediglich den „instrumentalen Anlass" für sein Walten.

Dieses Wirken wird aber gewöhnlich als vereinzeltes Eingreifen gedacht, und das ist, wie Pfleiderer überzeugend darlegt, grundfalsch. Erstens kann von einem Eingreifen nicht wohl die Rede sein, da eine selbstständige Weltordnung, die überhaupt gestört werden könnte, sich bei G. gar nicht findet. Ferner wird die Uebereinstimmung des physischen und des geistigen Geschehens nicht jeden Augenblick neu und zusammenhangslos bewirkt, sondern es heisst „Gott hat der Bewegung solche Gesetze zu geben verstanden, dass mit meinem freien Willen eine gewisse Bewegung zusammenstimmt."

Das besonders durch Leibniz berühmt gewordene Bild vom Zusammengehen zweier Uhren, welches schon G. hat, lautet bei ihm nicht so, als ob die Uhren für sich auseinandergingen und erst nachträglich wieder zurechtgestellt würden, sondern sie „hängen von demselben höchsten Künstler ab, der sie unter sich in so wunderbarer Weise vereinigt und verknüpft hat." Solche Stellen legen den Gedanken nahe, als sei die Verbindung der verschiedenen Ketten, ja, als sei die ganze Weltordnung von Gott uranfänglich bestimmt und verlaufe in einer grossen Gesetzlichkeit; dann würde Geulinx' Lehre einem Grundgedanken der prästabilirten Harmonie Leibnizens ganz nahe kommen. Aber es stehen dieser Auffassung andere Stellen bei ihm gegenüber, in denen die Wirksamkeit Gottes in der Welt wie eine in einzelnen Acten vorgehende und wie eine in den Augenblicken gegenwärtige gefasst wird. Diese „präsentische" Redeweise als „populäre Nachlässigkeit des blosen Ausdruckes" zu betrachten, wozu Pfleiderer neigt, scheint uns gewagt. Es mag sein, dass ein consequentes Ausdenken dessen, was Geulinx im Grunde wollte oder doch ahnte, noch näher an Leibniz geführt hätte, aber dass er dieses Ausdenken vollzogen hat, scheint uns nicht hinreichend erwiesen. Es lag bei ihm noch wohl unausgeprägt und ungeschieden nebeneinander, deren jedes bei fortschreitender Entwicklung sich zum Typus einer Weltbegreifung gestaltete, und das, einmal zur Ausprägung gekommen, wie bei Spinoza und Leibniz, einander in voller Gegensätzlichkeit ausschliessen musste. Vielleicht konnte Geulinx ohne erhebliche Schwierigkeit sich das Wirken Gottes sowohl als ein vergangenes wie als ein gegenwärtiges vorstellen, wo es für Spinoza nur Allgegenwart, für Leibniz nur uranfängliche Vergangenheit gab. Aber wie dem auch sein mag, immerhin tritt Geulinx Leibnizen erheblich näher, als es der gewöhnlichen Ansicht dünkt, und aus dieser Annäherung erwachsen für das persönliche Verhältniss Beider eigenthümliche Probleme, auf die wir nachher näher eingehen müssen. Das sachliche Verhältniss des G. zu seinen verschiedenen grossen Nachfolgern wird von Pfleiderer ebenso scharfsinnig wie besonnen erörtert; eben von hier

aus erhellt augenscheinlich die bedeutende geistige Art des vielverkannten Denkers.

Was die Ethik anbelangt, so lag hier Pfleiderers Aufgabe weniger in der Berichtigung herrschender Vorurtheile als in der reichern Entwicklung und principiellen Schätzung eines meist kurz und nebenbei behandelten Gegenstandes. Auch das hat er mit Energie und Geschick gethan. Es ist ihm vor Allem gelungen zu zeigen, wie ein ausgeprägtes Grundprinzip sich nach verschiedenen Seiten hin verzweigt und ausbreitet, und wie das Ganze universelle Bestrebungen der Neuzeit zum wissenschaftlichen Ausdruck bringt. Die allgemeine Empfindungsweise des Philosophen erweist sich dabei in voller Anschaulichkeit als eine edle und innige. Man wird in der Geschichte der Ethik Geulinx fortan erheblich höher stellen müssen als bislang geschehen ist. Nach dem Allen erachten wir die Untersuchung Pfleiderers für einen werthvollen Beitrag zur Geschichte der Philosophie. Einen eigentlichen Abschluss bildet sie freilich nicht. Zur vollen Würdigung Geulinx' müssten auch seine übrigen Schriften herangezogen werden, und ein letztes Urtheil über ihn würde erst möglich sein, wenn seine Stellung in der Entwicklung der gesammten occasionalistischen Theorie festgestellt wäre, wenn der Occasionalismus selber von de la Forge's Schrift tractatus de mente humana an, welche die Formulirung des Problems enthält, in seinem allmäligen Werden und in seinen Verzweigungen vor unsern Augen läge; denn so kann leicht etwas dem Geulinx zugeschrieben werden, was vielmehr dem ganzen Occasionalismus angehört. Indess das sind weitere Aufgaben. Schon dass Pfleiderer's Abhandlung zu solchen umfassenderen Untersuchungen hintreibt, zeigt ihre Fruchtbarkeit und ihre anregende Kraft.

Nur an einem Punkt müssen wir von Pfleiderer bestimmt abweichen und unsern Widerspruch begründen, und zwar an einem Punkte, der, wenn auch nicht für die Philosophie selber, so doch für den Character eines der hervorragendsten Denker von erheblicher Bedeutung ist. Pfleiderer folgert etwa so: Leibniz muss Geulinx gekannt haben, nun aber erwähnt er ihn nirgends, und da er sich viel mit dem Occasionalismus befasste,

so bleibt nichts übrig, als ein absichtliches Verschweigen anzunehmen. Der Grund davon aber kann nur darin gefunden werden, dass es Leibniz „trotz seines in der Hauptsache guten Gewissens" unangenehm gewesen ist, an Geulinx für seine prästabilirte Harmonie einen allzu nahestehenden Genossen oder sogar Vorgänger zu haben. Ja noch mehr: Pfleiderer meint, Leibniz habe den Occasionalismus eben dessen, welcher zuerst das Uhrenbeispiel brauchte, an welchem bekanntlich Leibniz den Unterschied der verschiedenen metaphysischen Systeme entwickelt, in unbilliger Weise entstellt, und zwar habe er dies gethan, „um einen leicht anschaulichen Unterschied desselben von seiner eigenen Theorie herauszubringen." Dass Leibniz das Uhrenbeispiel selber von Geulinx entlehnt, ist für Pfl. freilich nicht sicher, aber doch das Wahrscheinlichere. Jedenfalls erblickt er in Leibnizens Verfahren nicht etwa bloss ein „theoretisches Verfahren", sondern eine „bewusste Absichtlichkeit."

Der Vorwurf, welcher damit gegen Leibniz erhoben wird, ist ohne Zweifel überaus schwer, so schwer, dass moralische Achtung für einen solcher Beschuldigung überführten Mann nicht mehr möglich wäre. Er hätte etwas verschwiegen, absichtlich verschwiegen seiner eigenen Stellung, seines eigenen literarischen Ansehens wegen, und mehr, er hätte das Verschwiegene entstellt, verfälscht, um selber in glänzenderem Lichte zu erscheinen. Und dies, was er entstellte und verfälschte, war etwas, dem er selber Förderung verdankte, ja durch welches er auf den Gedanken der prästabilirten Harmonie, den er mit Recht für den Hauptgedanken seines Systems erachtete, hingeleitet war. Wie undankbar, wie unedel wäre die ihm vorgeworfene Handlungsweise gewesen! Wir behaupten nicht, dass Pfleiderer die Sache so scharf fasst und ausdrückt, aber aus dem, was er gegen L. an Beschuldigungen erhebt, ergibt sich eine solche Consequenz unvermeidlich. Wir würden überhaupt über Leibniz schärfer geurtheilt haben, wenn wir das gegen ihn erwiesen hielten, was Pfl. für erwiesen erachtet. Wäre dem grossen Denker bloss eine thatsächliche Verkennung des Occasionalismus, eine Ueberschätzung des Unterschiedes zwischen dessen und

seiner Theorie vorgeworfen, so läge die Sache anders, nun aber sind ihm bestimmte Absichten und Tendenzen zugeschoben, und damit gewinnt die Angelegenheit ein weit ernsteres Ansehen, nun erscheint Leibniz fast wie der reiche Mann in der Parabel, der dem Aermeren sein einziges Besitzstück entwendet, um seinen Ueberfluss zu vermehren. Ist das wirklich in dem Thatbestand gegeben? Oder ist es nicht vielleicht Ergebniss einer blossen Combination, einer nicht unbestreitbaren Deutung von Thatsachen? Wir sind es Leibniz, nicht etwa als grossem Philosophen, sondern als Menschen wie andern Menschen, schuldig, die Sache auf's Genaueste zu untersuchen, ehe wir ihn moralisch aufgeben.

Zunächst stellen wir folgende Thatsachen fest.

1) Leibniz erwähnt G. nirgends. — Das können wir nicht bestreiten; es steht uns keine gegentheilige Stelle zur Verfügung.

2) Leibniz wird von Geulinx gewusst haben. — Das halten auch wir für sehr wahrscheinlich. Ist überhaupt nicht leicht anzunehmen, dass dem vielwissenden Manne G. völlig entgangen sei, so möchten wir noch einen besonderen Anhaltspunkt dafür beibringen. Die Physik von Geulinx war in den Leipziger Gelehrten-Nachrichten (acta erud. Lips.) im November 1688 besprochen worden; an diesem Blatte aber war Leibniz in eben dieser Zeit thatsächlich Mitarbeiter (der Jahrgang 1689 bringt einen Artikel von ihm); wenn nicht anders her, so musste er aus dieser Zeitschrift Kunde von Geulinx erhalten. Ferner steht ausser Zweifel, dass Geulinx das Uhrenbeispiel thatsächlich eher verwandt hat als Leibniz.

3) Leibniz hat dem Occasionalismus keine volle Gerechtigkeit widerfahren lassen. — Auch das geben wir zu, nur dass wir uns alle Erörterung dessen vorbehalten, wie weit die Verkennung gehe, und ob L. irgend welcher moralischer Vorwurf treffe. Alles das zusammen kann einen bösen Schein gegen Leibniz erwecken, aber prüfen wir jetzt näher, ob sich der Verdacht bestätige, ob die Schuld wirklich zwingend erwiesen sei.

Wir beginnen mit der Erörterung des zuletzt angeführten Punktes, der Behandlung des Occasionalismus von Seiten

Leibnizens. — Seit den Zeiten des Aristoteles sehen wir gerade gegen hervorragende Denker immer wieder die Klage auftauchen, sie seien gegen ihre Vorgänger, vornehmlich gegen ihre unmittelbaren Vorgänger und Lehrer, undankbar und ungerecht gewesen, ja sie hätten dieselben in ihrer eigenen Schilderung entstellt. Der Grund dafür dürfte nun einfach darin liegen, dass eben schaffende Denker sich leicht mehr der Differenz als der Uebereinstimmung mit frühern bewusst sind, und es liegt nahe, dass die Hervorhebung dieser Differenz gerade gegen näher stehende besonders scharf erfolgt. Ja indem sie das ihnen Vorangehende mit neuen, eigenthümlichen Kategorien betrachten, kann nicht nur die Beurtheilung ungerecht werden, sondern sich das Bild schon in der ersten Anschauung verschieben. Alles dies ist psychologisch völlig begreiflich, ohne dass wir nöthig hätten an eine Absicht zu denken und damit das Verfahren den Betreffenden in's Gewissen zu schieben. Wenn eine solche Deutung auch Leibniz zu Gute kommen muss, so scheint er freilich an manchen Stellen mit einer eigensinnigen Hartnäckigkeit sein Eigenthumsrecht an Begriffen und Gedanken zu vertheidigen, bei denen er für den ersten Blick Andern mehr verdankt, als er selber zugeben will. Er kann sich dadurch in den Verdacht der Rechthaberei und Eitelkeit, ja der Undankbarkeit bringen. Aber auch hier liegt eine sachliche Erklärung näher, und zwar erwächst dieselbe aus der ganzen Art seines Philosophirens. Er entwickelt eben überall das Eigene im Anschluss an Andere, den neuen Inhalt liebt er in überkommene Formen zu giessen. Daraus erwächst eine eigenthümliche Lage. Dem draussen Stehenden kann es scheinen, als sei in Wahrheit wenig verändert, und als sei es eine unberechtigte Anmassung des Philosophen, den Ruhm neuer Entdeckungen für sich in Anspruch zu nehmen. Wenn sich aber in Wahrheit bei näherer Einsicht in die Sache das Neue als ein selbstständiges von grosser Bedeutung herausstellt, so müssen wir es berechtigt finden, wenn Leibniz darauf bestand, dass es seine Begriffe und seine Lehren seien, und dass sie als solche in seinem Sinne zu verstehen und zu würdigen seien. Nur so konnte das Neue, von dessen Wahrheit er überzeugt war,

und auf dessen Durchdringen er Werth legte, in präciser Gestalt festgehalten und gegen ein Herabziehen zu einem von ihm ungenügend erachteten Standpunkt, vornehmlich aber gegen populäre Verflachung, geschützt werden. Es kann ja immerhin sein, dass auch persönliche Eitelkeit dabei im Spiele gewesen ist, sowie dass hier und da Irrungen in der Sache vorgekommen sind, aber im Allgemeinen lag die Tendenz, Fremdes herabzusetzen, nicht in der Art des Philosophen, der darin eben einen Vorzug seines Systems erblickte, dass man von ihm aus mehr Vernunft in der Mehrzahl der philosophischen Secten entdecke, als man ihnen gewöhnlich beilege, der in dem Streben nach einer perennis quaedam philosophia sich gern mit Früheren in Zusammenhang wusste und nicht ohne einigen Spott von Denen sprach, welche ganz und gar original zu sein wähnen, der endlich auf jeden Fall in reichem Besitz blieb, auch wenn er Alles, worin er mit Vorgängern übereinstimmte, ihnen als ihr Eigenthum zurückstellte.

Wenden wir uns nach diesen Vorbemerkungen zur Behandlung des Occasionalismus bei Leibniz.

Dass ein erheblicher Unterschied zwischen beiden Systemen nicht nur in der Ueberzeugung Leibnizens, sondern für jeden unbefangenen Beobachter vorhanden ist, darin stimmt Pfleiderer mit uns überein. Nicht hinreichend klar, ja bisweilen geradezu irrig aber wird der Punkt gefasst, worin der grosse Denker den Wesensunterschied gesetzt habe, und im besonderen scheint das von ihm zur Veranschaulichung verwandte Uhrenbeispiel wie von Manchem, so auch von Pfleiderer nicht richtig gedeutet zu werden. Pfleiderer lässt (S. 29 seiner Abhandlung) Leibniz die occasionalistische Theorie in folgender Weise schildern: „Für's Zweite kommt so ziemlich dasselbe Resultat heraus, wenn der Uhrmacher von Zeit zu Zeit nachsieht und die im Laufe auseinander gerathenen (»horloges méchantes«!) unvermerkt wieder gleich stellt — die Theorie des Occasionalismus mit seinem Deus ex machina." Wir fragen, wo irgend Leibniz den Occasionalismus so charakterisirt habe. Zunächst soll im Occasionalismus nicht so ziemlich dasselbe, sondern genau dasselbe Ergebniss herauskommen wie bei den andern Theorien; die den verschiedenen

Erklärungsversuchen gemeinsam zu Grunde liegende Thatsache ist die, dass die Uhren s'accordent parfaitement. Schon diese vollständige Uebereinstimmung schliesst aus, dass die Uhren je, auch nur ein wenig, auseinander gerathen, sondern sie werden jeden Augenblick (à tous momens, toujours, surveillant perpetuel) zusammengehend gemacht. Wenn Leibniz an einer Stelle von redresser und an einer andern von méchantes horloges spricht, so ist damit nicht behauptet, dass die Uhren von einander thatsächlich abgewichen wären, sondern nur, dass sie für sich allein nicht zusammengehen würden (152a méchantes horloges, qui d'elles mêmes ne seraient point capables de s'accorder), und nur insofern kann von einer berichtigenden Thätigkeit gesprochen werden. Um aus dem Bilde herauszutreten, ist also die Auffassung nicht die, als ob das göttliche Wirken zum Naturgeschehen in einzelnen Punkten hinzukomme, sondern es begleitet dasselbe fortwährend. Wenn Leibniz dem Occasionalismus die Lehre des Deus ex machina, das Zuhülfenehmen von Wundern, zum Vorwurf macht, so will er damit nicht behaupten, dass dort einzelne Durchbrechungen, eigentliche Störungen des Naturlaufs stattfinden, sondern das erregt ihm Anstoss, dass in allem Geschehen unmittelbar auf die höchste Ursache als wirkende Kraft zurückgegriffen wird. Als ihm daher von Freunden des angegriffenen Systems entgegengehalten wurde, dass auch der Occasionalismus keine Wunder (im gewöhnlichen Sinne) annehme, war er ganz bereit einzuräumen, dass auch in ihm Gott als nach allgemeinen Gesetzen handelnd vorgestellt werde (s. lettre à Basnage, Erdmann 152a: On dit —, que Dieu n'agirait suivant ce système, que par des loix générales. Je l'accorde), aber er bestritt, dass dadurch für die philosophische Betrachtung schon der Wundercharakter beseitigt sei. Ein fortdauerndes Wunder höre nicht auf, Wunder zu sein. Denn wenn die gewöhnliche Ansicht etwas Seltenes und Auffallendes Wunder nenne, so sei im philosophischen Sinne vielmehr ein solches für Wunder zu erklären, was die Kraft der Geschöpfe übersteige. Wunder in dieser Bedeutung aber würden vom Occasionalismus zweifellos angenommen.

Auch genüge es nicht zu sagen, dass Gott allgemeine

Gesetze gemacht habe, man könne sich vielmehr der Frage nicht entziehen, wodurch diese Gesetze zur Ausführung kämen. Nun liege beim Occasionalismus die ausführende Kraft nicht in den Dingen selber, sondern in Gott, während das leibnizische System der Welt, nachdem sie einmal gesetzt sei, ein immanentes Wirken, ein natürliches Geschehen sichere. Leibniz konnte sich eine Substanz nicht ohne Thätigkeit und eine Thätigkeit nicht ohne eigene Gesetze denken. Das göttliche Wirken, welches auch er nicht leugnet, verlegt er vor und über die Welt hinaus, während die Occasionalisten dasselbe als alles Weltgeschehen begleitend dachten. Der Unterschied beider Systeme stellt sich daher nicht so dar, dass das eine viele einzelne, das andere ein fortdauerndes Wunder gelehrt hätte — ein solcher Unterschied wäre eigentlich nur ein quantitativer —, sondern der Begriff des Wunders selber war grundverschieden und damit die gesammte Ueberzeugung von dem Verhältniss des göttlichen Handelns und des Weltgeschehens. Auch das kann man nicht sagen, dass Leibniz den Occasionalismus als eine auf ein begrenztes Gebiet, das des menschlichen Lebens, beschränkte Theorie gefasst habe. Es wäre das geradezu unmöglich gewesen, nachdem schon de la Forge mit Nachdruck geltend gemacht, dass das Wirken von Körper auf Körper rein physikalisch ebenso unbegreiflich sei, wie die Wechselwirkung von Seele und Leib, und dass daher Gott als universeller Grund aller Bewegung anzusehen sei (s. de mente humana cp. XVI). In diesem weiteren Sinne, als umfassende metaphysische Theorie, hat L. den Occasionalismus verstanden und behandelt. Von dieser metaphysischen Theorie aber glaubte er sich in dem angegebenen Sinne auf's Wesentlichste zu unterscheiden. Und in Wahrheit ist der Unterschied ein sehr tiefgehender. Mit der Erhebung des Weltgeschehens zur Selbstständigkeit und zur immanenten Gesetzlichkeit erhielt die Forschung eine ganz andere Richtung, die metaphysische Differenz ist der Ausdruck einer Wendung von vorwiegend theologischen Problemen zu denen einer universalen Weltbegreifung. Diese Kluft zwischen der occasionalistischen und der leibnizischen Lehre ist m. E. dem wesentlichen Hauptpunkte nach in Wahrheit

so vorhanden, wie Leibniz sie geschildert hat. Auf diese Unterscheidung aber ist Leibniz nicht erst durch Angriffe gedrängt, sondern er hat sie gleich in der ersten Veröffentlichung seines Systems aufgestellt, und er ist gegenüber allen Versuchen, seiner Lehre die Eigenthümlichkeit abzusprechen, immer wieder darauf zurückgekommen. Auch hat er mit dieser Fassung des Unterschiedes bei hervorragenden Zeitgenossen Anerkennung gefunden. So sagt Bayle (s. Rorarius 2484a): Ces deux systèmes se réunissent en ce point-ci, qu'il y a des loix selon lesquelles l'âme de l'homme doit représenter ce qui se fait dans le corps de l'homme de la manière que nous l'experimentons. Ils se désunissent dans la manière de l'exécution de ces loix. Les Cartésiens (worunter hier die Occasionalisten verstanden sind) prétendent que Dieu en est l'exécuteur; M. Leibniz veut que l'âme les exécute elle-même. In dieser Weise setzte sich zunächst der Unterschied in den Gelehrtenkreisen fest. Es konnte z. B. Brucker das mohammedanische System wegen der directen Beziehung aller Geschehnisse auf Gott ein occasionalistisches nennen. Wenn später andere Vorstellungen vom Occasionalismus herrschend wurden, wenn man nun vornehmlich an ein gelegentliches Eingreifen dachte, und wenn dieser Irrthum sich bis auf den heutigen Tag fortpflanzte, so mag dazu allerdings Leibnizens Uhrenbeispiel wesentlich beigetragen haben, aber doch nur, weil es nicht genau angesehen und nicht aus dem Sinne des Verwendenden verstanden wurde. Wenn aber Leibniz durch ein Missverständniss Anderer Ursache einer Irrung wurde, so kann das nicht wohl ihm als Schuld zur Last fallen.

Hätte übrigens Leibniz den Occasionalismus wirklich entstellt, so würde es sicher nicht an Gegnern gefehlt haben, die ihm das nachwiesen, und die Deutung auf eine böse Absicht lag damals ebenso nahe wie jetzt. So aber ward von solchen, welche die von ihm verwandten Begriffe und Lehren im herkömmlichen, nicht in dem neuen vertieften Sinn nahmen, allerdings oft gesagt, Leibniz überschätze den Unterschied zwischen sich und dem Occasionalismus, oder auch, er mache dem Occasionalismus den Vorwurf des Deus ex

machina mit Unrecht, aber immer handelt es sich dabei um Auffassung und Beurtheilung, der Vorwurf eines Verschweigens, eines Entstellens von Thatsachen wird von Zeitgenossen unseres Wissens nirgends erhoben. Die Discussion hätte in solchem Falle auch von Seiten Leibnizens einen ganz andern Ton annehmen müssen, als wir ihn thatsächlich finden. — Was Leibniz im Occasionalismus in Wahrheit nicht genügend beobachtet hat, sind die Ansätze zu einer immanenten Causalität, welche sich auch bei Geulinx finden. Aber es waren doch eben nur Ansätze, und hier wird das seine Anwendung finden, was wir oben über das Verhältniss grosser Denker zu ihren Vorgängern bemerkt haben.

Und nun zu Geulinx! Wenn L. den Occasionalismus überhaupt als eine universale metaphysische Theorie behandelt, wenn er bei ihm Continuität des göttlichen Wirkens und beharrende Gesetze in diesem Wirken annahm, so kann er Geulinx, auch wie derselbe in berichtigter Darstellung erscheint, nicht so gar grosses Unrecht gethan haben, von einer eigentlichen Entstellung wird nicht wohl gesprochen werden dürfen. Auch die Frage wegen des Uhrenbeispiels erhält nun eine weit bescheidenere Bedeutung; ihre Beantwortung mag so oder so ausfallen, ein Flecken auf Leibnizens Charakter kann von da aus nicht fallen, wenn keine Verfälschung des Thatbestandes dabei vorliegt. Ob er das Bild Geulinx entlehnt hat? Es mag immerhin sein, aber das Gegentheil, eine selbstständige Erfindung, ist ebenso gut möglich. Die Uhr war bei Descartes ein beliebtes, ja fast ständiges Beispiel für die Art, wie sich der Körper in der Erklärung der mechanischen Theorie darstelle; warum hätten auf die Verwendung dieses Bildes für das so viel besprochene Verhältniss von Körper und Geist nicht Verschiedene unabhängig von einander kommen können? Direct nachzuweisen, dass Leibniz das Bild aus Geulinx genommen habe, ist fast unmöglich. Allerdings hat Leibniz aller Wahrscheinlichkeit nach von Geulinx Kunde gehabt, aber dass diese Kunde eine genauere gewesen, dass er im Besonderen die Ethik ihrem Inhalt nach gekannt, dafür finde ich weder in seinen Werken, noch sonst einen sicheren Anhalt. Immerhin ist es beachtenswerth, dass in dem Streit

über den Occasionalismus Niemand Geulinx als den Urheber des Bildes nannte, dass Bayle, der sehr gern auf Fragen literarischer Priorität eingeht, dasselbe in eingehender Erörterung wie ein leibnizisches behandelt (s. 2480 Rorarius). Erst in der Schrift von Andala de unione mentis et corporis physica, neutiquam metaphysica (Franeker 1724) findet sich darauf hingewiesen, dass Leibniz dasselbe Uhrenbeispiel gebraucht habe, wie Geulinx (s. S. 26 notatu dignum est, eodem simili a duplice horologio petito in eundem finem quoque usum esse illustrem Leibnitium), ohne dass aber deswegen eine Entlehnung behauptet wird. Wie aber diese Sache auch liegen mag, einer principiellen Bedeutung ist sie durch die obige Erörterung entkleidet.

Nun aber harrt noch eine Frage der Beantwortung. Wie kam es, dass Leibniz Geulinx, den er doch höchst wahrscheinlich kannte, nirgends in seinen Schriften erwähnt? Hier ein absichtliches Verschweigen, ein Secretiren anzunehmen, das würde mir schon der Gedanke an Leibnizens Klugheit verbieten. Hätte es sich etwa um ein Manuscript gehandelt, dessen Bekanntwerden in Eines Hand stand, dann hätte ein Verschweigen wenigstens Sinn gehabt, aber ein Ignoriren eines im Druck vorliegenden Werkes, eines Werkes, das sich dringenden Zeitproblemen widmete, was hätte es nützen können? Leibniz war doch einsichtig genug, sich sagen zu können, dass, wo er schwieg, Andere um so lauter reden würden, dass, wenn er gar im Verschweigen entstellte, die Sache sich um so schwerer gegen ihn kehren müsse. War Geulinx überhaupt in weiteren Kreisen bekannt und geschätzt, so liess sich ein Ignoriren ganz und gar nicht durchführen. Also werden wir uns wohl nach einer anderen Erklärung umsehen müssen.

Vielleicht dürfte sich zur positiven Beantwortung der Frage Einiges gewinnen lassen, wenn wir einen flüchtigen Blick auf die Gesammtgeschichte des Occasionalismus und auf Geulinx' Stellung in ihr werfen. Es mag das um so eher gestattet sein, als dieser Punkt in den geschichtlichen Darstellungen wenig aufgehellt ist, obschon er einiges Interesse auch für die allgemeine Geschichte der Philosophie haben

dürfte. —, Die occasionalistische Theorie galt zuerst als Eigenthum des Cartesianismus überhaupt; mochten sich beim Meister selber nur Andeutungen finden, so glaubte doch die Schule in seinem Sinne die Lehre weiter zu entwickeln. Allerdings unterscheidet Leibniz gelegentlich eine gemässigte und eine extreme Richtung innerhalb des Occasionalismus, aber dieser Unterschied ist mehr quantitativ und ziemlich fliessend; feste qualitative Abgrenzungen, eine Scheidung dessen, was dem einen oder dem anderen angehöre, finden wir nicht. Es wird offenbar von den Zeitgenossen der Occasionalismus vorwiegend als Gesammterscheinung behandelt. Bei solcher Lage war wenig Veranlassung, einzelne Persönlichkeiten zu nennen, tritt ein Einzelner hervor, so ist es regelmässig Malebranche, gelegentlich werden andere Namen daneben angeführt, aber die wissenschaftliche Erörterung geht immer auf die Theorie als Ganzes. Von Geulinx als einem eigenthümlichen Typus occasionalistischer Lehre scheint nirgends die Rede zu sein. Auch in dem Streit, ob die leibnizische Lehre gegenüber der occasionalistischen selbstständig sei, geschieht seiner unseres Wissens keine Erwähnung. Ueberhaupt treffen wir seinen Namen nicht eben oft. Aus Bayle kann ich nur eine Stelle anführen (Rorarius 2474b), aber diese Stelle liefert nicht einmal den Beweis, dass Bayle seine Schriften unmittelbar gekannt habe, denn sie beruft sich auf die oben angeführte Kritik der Physik Geulinx' in den Leipziger Gelehrten Nachrichten. Diese Kritik aber behandelt ihn als einen cartesianischen Physiker, obschon sie nicht unterlässt, hervorzuheben, dass er in verschiedenen Punkten Selbstständigkeit beweise. Es scheint also, dass Geulinx zunächst der grossen literarischen Welt nicht sehr bekannt geworden sei, dass er wenigstens dort nicht als hervorragender Selbstdenker Anerkennung gefunden habe. Andererseits beweisen die wiederholten Ausgaben der Ethik in Holland, dass er hier, wo der Cartesianismus, im Besonderen auch bei den Theologen, starke Wurzel gefasst hatte, allerdings in gewissen Kreisen Beachtung und Anerkennung fand. Es konnte Thomasius 1710 (s. cautelae circa praecogn. jurispr. cp. XIV n. 33 not. y) sagen: valde quidem a multis commendari solet ethica

Arnoldi Geilingii. Die Begründung dieser Empfehlung tanquam pia et genuine Cartesiana zeigt aber, dass dabei von Anerkennung specifischer Eigenthümlichkeit keine Rede ist. Die Ethik ward empfohlen, weil sie fromm, d. h. doch wohl, weil sie in Einklang mit den christlichen Lehren, und weil sie ächt cartesianisch sei. Die Verbindung beider Merkmale legt die Vermuthung nahe, dass es vornehmlich die cartesianischen Theologen in Holland waren, welche Geulinx' Ethik schätzten. Thomasius selber lehnt dieselbe ab, da sie zum Spinozismus hinführe.

Damit aber haben wir den Punkt erreicht, der aller Wahrscheinlichkeit nach sowohl zu einer schärferen Bestimmung und Abgrenzung des gesammten Occasionalismus, als zu einem Herausheben des Geulinx Anlass gegeben hat.

Schon Leibniz hatte auf die Verwandtschaft des Occasionalismus mit dem Spinozismus hingewiesen (s. de ipsa natura 160a). Je mehr nun aber der Spinozismus die Leidenschaften erregte, je mehr er wie ein Schreckbild wirkte, desto mehr bedeutete Gemeinschaft oder Verwandtschaft mit ihm ein Verdammungsurtheil. So ward der Occasionalismus mit seiner Zurückführung alles wahrhaften Wirkens auf Gott von hier aus heftig angegriffen und verketzert. Unter den Ketzerrichtern nimmt eine besonders hervorragende Stellung der holländische Theologe Andala, Professor in Franeker, ein. Obschon selber der Lehre des Cartesius zugethan, verhielt derselbe sich allen weitergehenden Neuerungen gegenüber auf's Abwehrendste, nicht ohne Scharfsinn; aber stumpf gegen alle tieferen Probleme, verwandte er in dem Kampf als Lieblingswaffe den Begriff der „Gefährlichkeit" und führte überhaupt bei grosser Selbstgefälligkeit gegen die ersten Denker eine Polemik in so gehässiger und kleinlicher Weise, dass wir noch heute seine Auslassungen nicht ohne Indignation lesen können. Wie er überall Spinozismus witterte, so vornehmlich bei Geulinx. Gegen denselben war er schon in einem allgemeineren Werke (syntagma metaphysico-physico-theologicum, 1710), sowie in einer besonderen Schrift (examen ethices Geulinxii) aufgetreten, als ein besonderer Anlass den Gegensatz noch verschärfte. Wolff hatte sich in der com-

mentatio de differentia nexus rerum sapientis et fatalis (S. 78), sowie in dem dazu gehörigen monitum (S. 29) zur Vertheidigung des leibnizischen Systems gegen theologische Bedenken darauf berufen, dass an dem Cartesianismus, aus dem sich doch das System der prästabilirten Harmonie entwickelt habe, manche angesehene Theologen nicht den mindesten Anstoss nähmen, und Andala war dabei als ein Gönner der neueren Lehren namentlich angeführt. Dieser war über solche Berufung in hohem Grade unwillig und lehnte dieselbe in einer besonderen Schrift (de unione mentis et corporis physica, neutiquam metaphysica 1724) mit grosser Entschiedenheit ab. In ihr machte er es sich zur Hauptaufgabe, die Sache des Occasionalismus von der des Cartesianismus scharf zu scheiden. Dass Cartesius in irgend welcher Verbindung mit dem Occasionalismus stehe, stellte er energisch in Abrede, während noch Wolff in der angeführten Dissertation gesagt hatte: Malebranchius Cartesii systema causarum occasionalium excoluit. Für Andala erwuchs nun natürlich die Aufgabe, den Occasionalismus wie in den Lehren, so auch in den Persönlichkeiten genauer abzugrenzen, die ächten Cartesianer von den Occasionalisten, die sich seines Erachtens mit Unrecht auf den Meister beriefen, zu scheiden. Als ächt galten ihm u. A. Clauberg und de la Forge, als Irrlehrer Malebranche und Geulinx. Malebranche wird immer noch mit einer gewissen Achtung und in einer Art von Sonderstellung behandelt; Geulinx aber gilt als eigentliches Haupt des verderblichen Occasionalismus. Immer und immer wieder kommt Andala auf ihn zurück. Da nun die Schrift grosses Aufsehen machte (sie ward sofort in Halle nachgedruckt), so dürfte sie für die Auffassung des Geulinx und des ganzen Occasionalismus nicht geringen Einfluss gehabt haben. Freilich fehlte es nicht an Solchen, welche Geulinx gegen den Vorwurf des Spinozismus in Schutz nahmen, aber es wird fortan meistens der Occasionalismus vom Cartesianismus geschieden. Das zeigt sich selbst in der Terminologie. Denn während früher zur Bezeichnung des Occasionalismus die Ausdrücke systema assistentiae und s. causarum occasionalium völlig gleichbedeutend gebraucht waren (so auch bei Bayle s. 2482b und bei

Leibniz s. 133b, 134a, 135a), wird nun oft jener dem Cartesianismus, dieser der neueren Richtung ausschliesslich vorbehalten. So heisst es z. B. bei Brucker IV, 2, 592: enatum quoque systema caussarum occasionalium, quod deserto systemate assistentiae a Cartesio stabilito amplexus est (scil. Malebranchius).

Geulinx gilt auch jetzt vorwiegend als Ethiker, aber nicht mehr als Ethiker des Cartesianismus, sondern des davon abgesonderten Occasionalismus (s. Brucker IV, 2, 704: suppositum (bei Geulinx) doctrinae morali systema causarum occasionalium). — Erst später hat sich die Darstellung herausgebildet, welche in unserem Jahrhundert üblich geworden ist. Dass durch Pfleiderer's gehaltvolle Untersuchung die Sache neu in Fluss gebracht ist, haben wir mit Freude zu begrüssen; zu einem Abschluss aber könnten wir erst gelangen, wenn der ganze Occasionalismus im Zusammenhange durchforscht und darnach Geulinx' eigenthümliche Stellung ermittelt würde. Bei jetziger Lage können wir der Gefahr kaum entgehen, Manches dem Einzelnen beizulegen, was dem Ganzen zukommt, und damit eine präcise Auffassung der besonderen Art und Leistung Jenes zu verfehlen.

So hat hier, wie so oft, die Geschichte eine eigene Geschichte. Erst allmälig hat sich das Bild des Mannes von einer Massenerscheinung abgelöst und feste Züge angenommen; was uns jetzt an dem Denker bedeutend scheint, ist erst spät als solches zur Anerkennung gelangt. Wir werden wenigstens dem Einzelnen unter den Zeitgenossen keinen Vorwurf daraus machen dürfen, wenn er etwas übersah, was bei veränderter Richtung der Aufmerksamkeit im Vordergrunde zu stehen scheint.

Fassen wir nunmehr das Ergebniss unserer Erörterung kurz zusammen.

Mittelpunkt unserer Untersuchung war die Frage, ob erwiesen sei, dass Leibniz sich im Verhältniss zum Occasionalismus und zu Geulinx einer sittlich unzulässigen Handlungsweise schuldig gemacht habe. Es war nöthig, auf eine selbstständige Erörterung der einzelnen Punkte einzugehen, an denen die Beantwortung dieser Frage hängt, denn über die-

selben fanden wir zum Theil irrige, zum Theil unklare Ansichten verbreitet. Es zeigte sich nun, 1) was die Stellung Leibnizens zum Occasionalismus überhaupt anbelangt, dass seine Auffassung und Beurtheilung im Wesentlichen richtig ist. Mag er den Unterschied zwischen seiner und der occasionalistischen Theorie überschätzt haben, eine Entstellung und gar eine tendenziöse Entstellung des Thatsächlichen ist ihm keineswegs nachzuweisen. 2) Dass Leibniz Geulinx nicht nannte, findet Erklärung einmal aus der damaligen Gesammtbehandlung des Occasionalismus, sodann aber aus der geringen Beachtung, die Geulinx in der grossen literarischen Welt zuerst gefunden zu haben scheint. Wenn Geulinx damit Unrecht geschehen ist, so liegt doch für die Annahme einer absichtlichen Vernachlässigung kein genügender Anhalt vor. Dass Geulinx übrigens in der metaphysischen Theorie gegenüber den anderen Occasionalisten etwas Selbstständiges von hervorragender Bedeutung geleistet habe, das bleibt heutigen Tages erst zu erweisen. Wir bestreiten es sachlich nicht, aber die herkömmliche Art der Begründung können wir für eine genügende nicht erachten.

In dieser Untersuchung mag an den einzelnen Punkten Manches der Ergänzung und Berichtigung bedürfen: für die Hauptsache, dass auf den Charakter unseres grossen Philosophen aus der Behandlung der Occasionalisten kein sittlicher Makel falle, treten wir mit aller Entschiedenheit ein.

Ueber das Verhältniss des transscendentalen zum metaphysischen Idealismus.

II.

(Siehe Phil. Monatsh. Bd. XVIII. Heft 6 u. 7.)

Das berühmte, oder mit Fr. A. Lange zu reden, berüchtigte Cogito ergo sum ist es, wodurch das Problem des Idealismus in die Geschichte der Philosophie eingeführt ist. Denn bekanntlich hielt Cartesius, indem er als das einzige an sich Gewisse den Akt des Denkens ansah, zwar die Existenz des

denkenden Subjectes eben hierdurch für unmittelbar verbürgt, nicht aber die Realität des gedachten Objects, zu deren Begründung er vielmehr einer künstlichen und für den Unbefangenen augenscheinlich unhaltbaren Schlussreihe zu bedürfen glaubte. Da nun seine Nachfolger zwar die Nichtigkeit dieser letzteren Ableitung einsahen, an jener ersten Begründung aber als an einem gemeinsamen und unbestreitbaren Fundamente festhielten, so war damit der idealistische Charakter der von Cartesius angebahnten Entwicklung der Philosophie gegeben. Denn eben dies ist das entscheidende Merkmal des metaphysischen Idealismus, dass er das Subject als das primär und realiter Gegebene betrachtet, aus welchem das Object irgendwie abzuleiten ist. — Diese Entwickelung nun musste mit Nothwendigkeit auf Berkeley's System führen, der als der kühnste und consequenteste Nachfolger des Cartesius die Realität des Objectes gänzlich verneinte, während er an der Realität und Pluralität der denkenden Subjecte keinen Zweifel hegte. Aber gerade diese Schlussfolgerungen Berkeley's zeigen uns auf das Deutlichste — das ist ja der Vortheil einer klar und energisch zu Ende gedachten Gedankenreihe, — worin denn das ursprünglich Fehlerhafte, das πρῶτον ψεῦδος des ganzen Standpunktes liegt. Offenbar ist das Verfahren des Cartesius eine Halbheit: wenn er aus der Thatsache des Denkprozesses die Existenz des denkenden Subjectes erschliessen durfte, so musste er aus derselben ebenso unmittelbar die Realität des gedachten Objects folgern; hielt er aber diesen Schluss für unstatthaft, so durfte er sich auch zu jenem nicht berechtigt glauben. Im erstbezeichneten Falle, wenn er nämlich die absolute Gültigkeit des bezeichneten Doppelschlusses behauptete, so war die ganze Fragestellung eigentlich überflüssig oder diente doch höchstens dazu, einen dogmatischen Realismus neu zu begründen. Im zweiten Falle musste er einsehen, dass die Realität von Subject und Object gleichmässig wenig feststeht und dass das Vorhandensein des Denkprozesses selbst in der That das einzige unmittelbar Gegebene ist. Sehr scharf und klar spricht dies Lichtenberg aus in der bei Lange Gesch. d. Mat. I, 229 citirten Stelle (Krm. Schr. I S. 99): „Es denkt, sollte man sagen, wie man sagt: es blitzt. Zu sagen

cogito ist schon zu viel, sobald man es durch Ich denke übersetzt. Das Ich anzunehmen ist praktisches Bedürfniss." — Wie sich denn auch die Entwicklung der Speculation gestaltet haben würde: zu der „unüberwindlichen Absurdität" des metaphysischen Idealismus konnte sie nur von jenem Fehlschluss aus führen. Denn diese Absurdität liegt eben schon in dem Ausgangspunkt des Cartesius, in der blossen Vorstellung, dass die Existenz des Subjectes gewisser sei, als die des Objectes: in dem Postulat, dass es denkbar sein solle, es gebe zwar ein vorstellendes Subject, aber kein Object, das der Vorstellung entspräche. Das Absurde fällt fort, sobald man das Object dem Grade seiner Realität nach dem Subject gleichstellt. Damit zugleich aber wechselt oder verliert der Idealismus in eigentlicher Bedeutung seinen Inhalt.

Es ist Kant's Verdienst, dies zuerst erkannt, das Halbe und Unhaltbare der Cartesianischen Position eingesehen und den Weg gewiesen zu haben, auf welchem dieselbe zu überwinden ist. Dieser Weg ist der Nachweis, dass Subject und Object sich gegenseitig bedingen, dass der Erfahrungsprozess, wie er sich einer kritischen Analyse als empirisch vorhanden ergibt, ohne das Eine so wenig wie ohne das Andere bestehen könne. Diesen Nachweis soll die „transscendentale Deduction der Kategorien" führen: in der wechselseitigen Abhängigkeit des Bewusstseins und des Objecte soll die objective oder nach Kant's Ausdruck die empirische Wirklichkeit beider gesucht werden. — Die Existenz des Subjects ist durchaus ebenso abhängig von der des Objects wie umgekehrt; beide sind durch eine transscendentale, d. h. in der Form des Denkprozesses begründete Nothwendigkeit untrennbar mit einander verknüpft. Aber freilich diese transscendentale Nothwendigkeit verbürgt keine transscendente Realität: was nach der Einrichtung des menschlichen Denkens nothwendig erscheint, braucht für eine anders geartete Intelligenz nicht zu gelten. Die Realität des Subjectes ist somit genau dieselbe, wie die des Objectes, aber die Nothwendigkeit, auf der beide fussen, ist eine beschränkte. Ihre Realität ist transscendental, d. h. in den obersten Gesetzen der Erfahrung begründet und deshalb für die Erfahrungswelt unter allen

Umständen gültig, aber sie ist nicht transscendent, d. h. sie besitzt diese Gültigkeit nicht ausserhalb der menschlichen Erfahrung. Das ist der Grundgedanke des transscendentalen Idealismus, durch welchen Kant den metaphysischen Idealismus für immer überwunden und abgethan zu haben glaubt. Dieser Gedanke tritt als Intention in der transscendentalen Deduction d. K. durchweg und nicht hier allein hervor, auf ihn beruft sich Kant hauptsächlich und fast ausschliesslich, wenn er, was ja so häufig geschehen musste, den Einwurf zurückweist, seine Lehre sei entweder selbst „Idealismus in recipirter Bedeutung" oder führe doch mit Nothwendigkeit auf denselben hin.

Wenn nun aber dieser Einwurf sich immer und immer wieder geregt hat, wenn er für eine ganze Entwicklungsreihe der Speculation den Anstoss gegeben hat und selbst heute noch nicht verstummt ist, so wird man den Grund davon nicht ausschliesslich in dem schlecht gewählten, mannigfacher Verwechslung Vorschub leistenden Namen der neuen Lehre zu suchen haben, noch viel weniger wird man, wie Kant es in einem Anflug von Verstimmung wohl einmal that, an eine „vorsätzliche Missdeutung" denken können. Vielmehr wird man gestehen müssen, dass der Vernunftkritiker selber seinen Intentionen nicht überall gerecht zu werden vermocht hat, dass es ihm nicht gelungen ist, seinen Grundgedanken völlig adäquat zum Ausdruck zu bringen und durch unanfechtbare Beweise und Ausführungen zu stützen. Kant selber war nicht ohne Schuld daran, dass jene Zweifel und Missverständnisse sich an seine Lehre anknüpfen konnten, nicht ohne Schuld daran, dass die kritische Philosophie, die er kaum begründet hatte, so schnell wieder in eine dogmatische Metaphysik zurückfiel. Zwei Punkte sind es hauptsächlich, deren Haltlosigkeit diese Wendung verursacht hat: das eine Mal hat es der Kritiker versäumt, aus seiner Lehre eine nothwendige Consequenz zu ziehen, und dadurch hat er dem Irrthum, dem Halb-Verständniss einen nur zu weiten Spielraum gegeben; zweitens aber — was noch verhängnissvoller geworden ist — führte er selbst, durch die historischen Anknüpfungen, die er für sein System suchte, verleitet, einen metaphysischen Lehrbegriff in

sein erkenntnisstheoretisches System ein und beging damit einen Widerspruch gegen die Prinzipien des Kriticismus, der für die Entwicklung der Speculation die verderblichsten Folgen gehabt hat.

Vergegenwärtigen wir uns — eben seiner geschichtlichen Bedeutung wegen — zunächst den zweiten dieser Punkte. Indem Kant die Erfahrungswelt als „Erscheinung" fasst und bezeichnet, stellt er sie in Gegensatz zu einem ihr „zum Grunde liegenden" Realen, und so ist der Begriff der Dinge an sich schon durch den blossen Ausdruck „Erscheinung" als ein nothwendiges Correlat bedingt und gegeben. Und zwar führt Kant diesen Gegensatz in doppelter Beziehung ein, indem er einmal den Objecten der Erfahrungswelt die ihnen entsprechenden Dinge an sich entgegensetzt, sodann aber auch von dem Ich der Erfahrung, dem empirischen Subject, ein transscendentales Selbstbewusstsein unterscheidet, das jenem als Ding an sich zu Grunde liege. Diese letztere Conception ist freilich eine unabweisbare Consequenz jenes ersten Schrittes, der in der Einführung der Dinge an sich liegt. — Kant hat diesen Begriff nicht sowohl neu aufgestellt, als vielmehr aus der sensualistisch-realistischen Lehre Locke's beibehalten; derselbe erschien ihm offenbar als etwas Selbstverständliches, und der Kritiker vergass hierbei, dass seiner eigenen Lehre gemäss für den Erkenntnisstheoretiker nichts selbstverständlich sein darf, als die Thatsache der Erkenntniss. Er hat diesen Begriff sodann im Verlauf seines Werkes durch mehrfache Ableitungen zu stützen unternommen und es übersehen, dass dieselben durch die Consequenzen eben dieses Werkes unhaltbar gemacht werden. Er hat ihn endlich zu benutzen gesucht, um seine Lehre gegen den Vorwurf, sie sei metaphysischer Idealismus, zu vertheidigen und eben hierdurch die Vorstellung erweckt, dass dieser Idealismus eine nothwendige Consequenz der Transscendentalphilosophie sei, sobald der Begriff der Dinge an sich aus derselben eliminirt werde, und er hat diese Vorstellung bestärkt durch den Einfluss, welchen er den in Rede stehenden Lehrbegriff auf die Form, auf die Darstellung seiner Lehre gewinnen liess.

Bekanntlich ist es zunächst die Unhaltbarkeit der Ableitung gewesen, welche den Gegnern der Vernunftkritik zum Angriffspunkte gedient hat und zum Theil heute noch dient. Auch die Anhänger des Kriticismus gaben dieselbe grösstentheils zu, glaubten aber — in der ersten, metaphysischen Epoche der nachkantischen Philosophie — diese Preisgebung nur damit erkaufen zu können, dass sie sich in der That dem „materialen" oder metaphysischen Idealismus zuwandten.

Der Thatsache dieser historischen Entwickelung gegenüber ist der Versuch von Interesse, den Jul. Bergmann in seinen an den ersten dieser Aufsätze anknüpfenden Bemerkungen (Bd. XIX Heft 1 u. 2 dieser Zeitschr.) macht, um die logische Stichhaltigkeit der Kantischen Ableitung zu vertheidigen. Bergmann glaubt den Vorwurf zurückweisen zu müssen, den man fast unmittelbar seit dem Erscheinen der Vernunftkritik als Hauptwaffe gegen Kant erhoben hat und der auch in dem früheren dieser Aufsätze wiederholt ist, „dass seine Lehre von den Dingen an sich auf einem von ihm selbst verbotenen Gebrauch der Kategorie der Causalität beruhe". Kant habe die Subsumption der Dinge an sich unter die Kategorien nicht verboten, vielmehr nur behauptet, „dass uns solche Subsumption keine Erkenntniss von den Dingen an sich zu gewähren vermöge", weil die Kategorien ohne Beziehung auf Sinnesanschauung ganz leere Begriffe seien, nicht aber habe er diese Anwendung der reinen Verstandesbegriffe „auch in einem Denken, das kein Erkennen der Dinge an sich zu sein sich bescheide, für unzulässig erklärt" (a. a. O. S. 40—42). — Nun ist es ganz richtig, dass Kant die Anwendung der Kategorien über das Erfahrungsgebiet hinaus nicht sowohl verbietet, als für unnütz erklärt, und dass er sich hierbei auf das von Bergmann angeführte Argument stützt, dass „Begriffe ohne Anschauungen leer sind". Auch das wird man dem realistischen Vertheidiger Kant's zugestehen müssen, dass der Vernunftkritiker aus dem von ihm aufgestellten Gegensatz zwischen Denken und Erkennen die Berechtigung zu einer Ableitung des Noumenon vermittelst der Kategorien zu begründen sucht, was namentlich in dem Kapitel von den Phänomena und Noumena geschieht. Allein, da Bergmann selber

die Berechtigung einer „Annahme von leeren Begriffen" bezweifelt und somit die ganze Unterscheidung für „mindestens anfechtbar" zu erklären genöthigt ist, so brauchen wir an dieser Stelle nicht darüber zu rechten, ob jener in sich selbst anfechtbare Gegensatz in der That geeignet erscheinen könnte, den Widerspruch in der fraglichen Ableitung auch nur einigermassen zu verschleiern, geschweige denn aufzuheben. Denn selbst zugegeben, dass das Letztere der Fall sei, so würde man dennoch behaupten müssen, dass die Anwendung der reinen Verstandesbegriffe auf die Dinge an sich dem Grundgedanken der Kategorienlehre widerspreche. Mit Recht nämlich greift Bergmann auf diesen Grundgedanken zurück, um die Möglichkeit oder Unmöglichkeit des in Rede stehenden Gebrauches der Kategorien unabhängig von jener fragwürdigen Unterscheidung festzustellen. Er gibt zu, dass sich Kant „mitunter, wenn die skeptische Stimmung in ihm das Uebergewicht gewinnt, so äussert, als seien die Kategorien für den Verstand ebenso zufällige Formen, wie Raum und Zeit für die Sinnlichkeit, und als würde darum nur ein solcher Verstand das an sich Seiende zu denken befähigt sein, der — an keinerlei Kategorien gebunden wäre" (41). Wenn er nun aber bestreitet, dass dies dem ganzen Zusammenhang der kantischen Lehre entspreche, wenn er in Abrede stellt, dass „die Einschränkung unseres Verstandes auf die Erkenntniss von Erscheinungen in einer positiven Einrichtung desselben ihren Grund habe", so heisst das, eben jenen Grundgedanken der Kategorienlehre, indem man ihn ausspricht, zugleich verkennen. Und nicht minder beruht es auf einem Missverstehen Kant's, wenn Bergmann (S. 42) behauptet, „nach der Consequenz der Kantischen Lehre könnten die Kategorien richtig nur auf das an sich Seiende angewandt werden; ihre Anwendung auf die Phänomene sei ein freilich unvermeidliches, — so zu sagen legitimirtes Unrecht", und wenn er diese Behauptung durch den Hinweis darauf zu begründen sucht, „dass es ein offenbarer Ungedanke wäre, blossen Gebilden des Vorstellens eine Wirksamkeit zuzuschreiben" [1]); „die Phä-

1) Welchen „Ungedanken" beiläufig gesagt Hartmann (Grundlegung des transsc. Realismus S. 92—99) mit Unrecht der idealistischen Auffassung der Causalität unterschiebt, um den Idealismus dadurch zu widerlegen.

nomene wirken nach Kant gar nicht, sie thun nichts und leiden nichts". — Diese Erklärung vermag ich nun zwar im Sinne eines radicalen Realismus zu verstehen, der den Kategorien von vornherein absolute Bedeutung und Realität zuspricht; inwiefern sie aber eine „Consequenz der Kantischen Lehre" sein sollte, bleibt durchaus unerwiesen. Freilich ist Kant weit davon entfernt, „blossen Erscheinungen eine Wirksamkeit zuzuschreiben", aber diese Wirksamkeit legt er darum nicht den Dingen an sich bei, sondern vielmehr dem verknüpfenden Verstande. Die Kategorie ist aber nach der Lehre des Kriticismus „eine unserem Verstande eigene Verbindungsart des Mannigfaltigen" (W. III, 219), die Verstandesbegriffe sind „Gedankenformen" (III, 126), „subjective Formen der Verstandeseinheit" (234). Nicht mitunter, sondern durchweg spricht sich Kant in diesem Sinne aus. Sind aber die Kategorien „Gedankenformen", wie Raum und Zeit Anschauungsformen (III, 216), so enthalten sie in der That eine Beschränkung für unser Erkennen und es steht im Widerspruch mit ihrem Wesen, wenn man es versuchen will, sie über diese Schranken hinaus auszudehnen.

Allein wenn dieser Widerspruch nur in einer fehlerhaften Ableitung, nicht aber in der Sache selbst, in der blossen Conception des fraglichen Lehrbegriffs läge, so würde man versuchen können, die falsche Ableitung durch eine stichhaltigere zu ersetzen, und es bliebe somit immer noch die Möglichkeit, die Lehre vom Ding an sich aufrecht zu erhalten, indem man ihre Begründung rectificirt. Allein das gerade ist ja das Verfehlte dieses Lehrbegriffs, dass durch seine blosse Aufstellung der ganze Standpunkt der Transscendentalphilosophen verrückt und die Frage auf ein anderes Gebiet hinübergeschoben wird. Denn sobald man die Existenz eines an sich Realen zu begründen unternimmt, so bezieht sich die Untersuchung auf die metaphysischen Begriffe des Seins, Nichtseins und Andersseins, mit anderen Worten, es wird Ontologie getrieben, während doch die Vernunftkritik Erkenntnisstheorie sein will und als ihren Gegenstand ausschliesslich das Problem der Tragweite menschlicher Erkenntniss anerkennt. Werden die Gegenstände der Erfahrung als Erschei-

nungen im Gegensatz zu Dingen an sich gefasst, so ist der Schritt von diesem Dogma bis zu dem metaphysischen Gebäude einer doppelten Realität, wie das unsere vorige Betrachtung gezeigt hat, nur eine Consequenz des Ausgangspunktes. Indem Kant jenen Gegensatz statuirt, schafft er sich selbst eine verhängnissvolle Alternative. Legt er nämlich den Dingen an sich sowohl wie dem Ich an sich das Sein in der alten guten dogmatischen Bedeutung des Realismus bei, so erhebt sich sofort die Frage, wie sich denn nun die „empirische" Realität der Erscheinungen gegenüber der ihnen „zum Grunde liegenden" transscendenten Realität verhalte, ob etwa Subject und Object in ihrem Verhältniss zu einander, und vor Allem, ob dieses Verhältniss selbst, also der Process der Erfahrung, der Akt des Denkens, minder real sei, als jene Dinge an sich — oder vielleicht gar nicht real oder anders real: kurz der Ontologie sind Thor und Thür geöffnet. Spricht er aber auch den Dingen an sich diese Realität im alten Sinne ab, so hat, wie das unsere vorige Betrachtung gezeigt hat, der „absolute Illusionismus", d. h. der metaphysische Idealismus in krassester Form erst recht gewonnen Spiel. Ein eigenes Verhängniss hat es somit gefügt, dass Kant gerade dadurch, dass er zur Bekämpfung der idealistischen Metaphysik den realistischen Standpunkt Locke's als äussere Anknüpfung festhielt, aufs Neue vor das falsch gestellte idealistische Problem gerieth, das er überwinden wollte und durch den Grundgedanken des Kriticismus in der That auch überwunden hatte. Nachdem aber jener dogmatisch-metaphysische Lehrbegriff einmal unter die Grundbegriffe der Kantischen Lehre aufgenommen war, führten die Consequenzen desselben rettungslos der Ontologie in die Arme und gelangten schliesslich dazu, den Ausgangspunkt wie die Tendenzen des Kriticismus gleichmässig unverständlich zu machen.

Dem gegenüber erscheint es mit Recht dem Neukantianismus dringend geboten, sich auf eben diesen Ausgangspunkt, auf die ihm entsprechenden Tendenzen zurückzubesinnen. Und sobald diese Besinnung eintritt, muss man es bemerken, dass dieselben rein erkenntnisstheoretischer Natur

sind. Hieraus folgt vor allen Dingen, dass man nicht von der Frage nach dem Verhältniss von Denken und Sein auszugehen hat, sondern dass man das Sein überhaupt nicht voraussetzen darf und vielmehr einzig die Thatsache des Denkens zum Ausgangspunkte nehmen muss, um aus den eigenen Bedingungen derselben vermittelst einer Analyse festzustellen, in wie weit man sagen könne, dass dem Denken ein Sein entspricht. Hierbei nun gelangt der Kriticismus zu dem Resultat, dass es ein Sein in transscendent-realistischer Bedeutung für unsere Erkenntniss überhaupt nicht geben kann, dass vielmehr alles Sein, soweit wir es zu denken vermögen, eben weil wir es zu denken vermögen, ein Für-uns-Sein ist. Woraus denn erhellt, eine wie gröbliche Inconsequenz die Beibehaltung des Dinges an sich als einer Realität im dogmatischen Sinne des Wortes sein muss und dass eine Ausmerzung dieses Lehrbegriffes durchaus geboten ist. Eben hierdurch gelangt der Kriticismus zu dem Resultate, dass die Realität des Subjects sowohl wie die des Objects sich gleichmässig und ausschliesslich auf ihr Verhältniss zum Denkprocess stützen, aber nicht auf ein anderes, ein absolutes Sein ausserhalb dieses Processes. Sie haben in der That nur so weit Realität, als das Denken und seine Formen Tragweite und Gültigkeit haben; sie sind Postulate des Denkens; sie beruhen auf der Denknothwendigkeit, mit der sie gesetzt werden.

Hiergegen nun erhebt sich mit scheinbarer Berechtigung ein Einwand. Wenn, sagt man, Subject wie Object ihre Realität auf die Realität des Denkprocesses stützen sollen, ist der Kriticismus da nicht genöthigt, wenigstens von dem letzteren das absolute Sein zu prädiciren? Wenn aber dies der Fall ist, so bedarf offenbar auch der consequente Kriticismus einer Stütze an dem ontologischen Begriffe der Realität, den er ja gerade aufheben will. Das ist der Sinn des Einwurfs, den Bergmann in dem angeführten Aufsatz S. 50 erhebt, wenn er sagt, dass auch der Kriticist „zu Gunsten seiner eigenen Theorie eine Ausnahme von dem Satze, dass wir nur Erscheinungen zu erkennen vermögen, statuiren" müsse. „Von Allen, die mit ihm den Begriff des Dinges an

sich glauben aus der Transscendentalphilosophie eliminiren zu können, wird keiner sich dieser Nothwendigkeit zu entziehen im Stande sein, wenigstens dem Erkenntnissprocesse — oder bezw. dem Erkenntnisszustande — An-sich-sein, sei es als einem Vorgange oder einem Zustande in einer Substanz an sich, sei es als einem absoluten Geschehen, zuzugestehen."

Dass das Missverständniss, als lege der Kriticismus dem Denkprocesse nebst seinen Formen eine höhere oder doch eine andere Realität bei als dem Subject und dem Object der Erfahrungswelt, überhaupt aufkommen konnte, auch dafür wird man zunächst Kant selber verantwortlich machen müssen. Denn er hat es versäumt, — und das ist der zweite jener Punkte, in denen wir oben das System Kant's als unhaltbar bezeichnen mussten — die Stellung, welche er der Erkenntniss und ihren Formen, mit einem Worte, dem, was er das Transscendentale nannte, gegenüber dem Empirischen einerseits und dem Transscendenten andererseits anwies, fest und sicher zu bestimmen. Vielmehr musste schon der unglücklich gewählte Name auf die Vermuthung führen, dass es sich hier um ein Mittleres zwischen beiden handle. Es ist bekanntlich in neuerer Zeit über die Bedeutung gestritten worden, die Kant dem Transscendentalen und seiner Erkenntniss beigelegt wissen wolle. Mit Recht hat man einerseits den psychologischen Ursprung, andererseits die erkenntnisstheoretische Bedeutung dieser transscendentalen Erkenntniss zur Geltung gebracht; nur wird man auch das nicht übersehen dürfen, dass mit beiden der Inhalt dieses Begriffes, wie ihn Kant gefasst und durch Fixirung des Namens gekennzeichnet hat, nicht völlig erschöpft ist. Denn wenngleich die transscendentalen Formen nur für die empirische Erkenntniss, nur für die Erfahrung Gültigkeit haben, so scheint die Existenz dieser Formen selbst, da sie ausserhalb, „vor" aller Erfahrung feststeht, doch eine über das Empirische hinausgehende Gewissheit und Gültigkeit zu haben; und damit erhält auch die transscendentale Erkenntniss eine Bedeutung, die sie von jeder psychologischen Erfahrungskenntniss dem Wesen nach zu scheiden scheint. Mindestens wird man gerechterweise

Kant den Vorwurf nicht ersparen können, dass er es versäumt hat, das entscheidende Wort auszusprechen, durch welches auch die Anschauungsformen und die Kategorien, sowie die sämmtlichen „Functionen" des Verstandes, um seine Terminologie zu gebrauchen, als Erscheinungen der Erscheinungswelt eingeordnet werden würden, als Erscheinungen, welche die übrigen Phänomene zwar an erkenntnisstheoretischer und psychologischer Wichtigkeit, aber nicht an Realität oder transscendenter Bedeutung übertreffen.

An sich wäre nun ein Standpunkt, wie der von Bergmann uns supponirte, wonach alle wahre Realität zwar dem Subject wie dem Object entzogen, dafür aber in den Denkprocess und seine Formen gelegt würde, ganz wohl denkbar, nur dass derselbe sich auch nicht wesentlich vom metaphysischen Idealismus unterscheiden, vielmehr bloss die äusserste Consequenz desselben darstellen würde. Dem Auge des Kindes erscheint wohl die einzelne Flamme, die sich aus dem wogenden Feuer züngelnd heraushebt, schon als ein Individuum für sich, und jedenfalls betrachtet der Naturmensch das lodernde Feuer als ein Ganzes, für sich Seiendes und durch Form und Eigenart sowohl von dem Holze, das es „verzehrt", wie von der Luft, durch die es „genährt" wird, gänzlich Verschiedenes. Die Reflexion des Chemikers dagegen erkennt in eben dieser umgebenden Luft, in dem oxydirenden und sich zersetzenden Holz das Substrat des Phänomens: das Reale an der farbigen Erscheinung der züngelnden Flammen ist ihm der Process, der ihr zu Grunde liegt und durch sie anschaulich wird. So könnten wohl auch Subject und Object, die dem unbefangenen Denken des dogmatischen Realisten als reale Substanzen gelten, vor der kritischen Reflexion zunächst als die Theile erscheinen, in die sich die Flamme des Bewusstseins, des Denkens, scheidet. Dann wäre zwar nicht diese einzelne Flamme in ihrer scheinbaren kurzen Für-Sich-Existenz das Wirkliche, aber doch wäre das Brennen, wäre das denkende Bewusstsein ein realer Process, ein wirkliches Geschehen. Freilich müsste diesem Process, eben damit er wirklich sein könnte, ebensowohl ein Substrat zu Grunde liegen, wie Holz und Sauerstoff dem Feuerbrande: das wäre dann das unbe-

kannte Ding an sich, das dem Subject und dem Object gemeinsam zu Grunde läge und das Substrat des Denkprocesses bildete. — Wie nun aber dann, wenn das Feuer sich als ein trügerisches Phosphoresiren erwiese? Wenn wir kein Recht hätten, aus dem Vorhandensein des Denkprocesses auf ein ihm zu Grunde liegendes Substrat zu schliessen und wenn diese letzte Realität sich somit gleich der des Subjectes und des Objectes in Idealität auflöste? — was bleibt dann übrig als wiederum der „Illusionismus?"

Man sieht nun wohl, dass aus dem idealistischen Dilemma niemals herauszukommen ist, so lange man an dem Begriffe des An-sich-Realen festhält, so lange man glaubt, die Erfahrungswelt mit dem Ausdruck „Erscheinung" bezeichnen zu dürfen und das Resultat der Transscendentalphilosophie in dem Satze zusammenfassen zu müssen: „dass wir nur Erscheinungen erkennen". Allein das eben ist ja das Bestreben, für welches die vorliegenden Aufsätze eintreten, den Gegensatz von Sein und Erscheinung überhaupt zu vermeiden, ihn aus dem Gedankenzusammenhang des Kriticismus zu eliminiren. Und wenn dies gelungen ist, so kann die Frage nach der Realität oder Nicht-Realität des Denkprocesses dem Kriticismus ebensowenig unüberwindliche Schwierigkeiten bereiten, wie die nach der Realität von Subject und Object.

Allerdings fällt der Denkprocess selber mit seinen Formen und Functionen vollständig in die subjective oder empirisch-reale Welt hinein. Auch er würde — mit Kant zu reden — nur zu begreifen sein, wie er uns erscheint, während wir nicht wissen können, was ihm zum Grunde liegt. Oder wenn wir den Satz von seiner widerspruchsvollen Form befreien: auch der Denkprocess ist nur zu begreifen, wie er mit der ihm eigenthümlichen Nothwendigkeit gedacht werden muss. Wollte man die Erfahrungswelt als phänomenal bezeichnen, so wäre somit auch der Denkprocess Phänomen. Aber es handelt sich eben nicht um das Verhältniss des empirisch Realen zu einer etwaigen transscendenten Realität; also fällt auch die Realität oder Nicht-Realität des Denkens gar nicht in Frage: vielmehr folgt aus der Zergliederung des Erkenntnissprocesses, die das eigentliche „Geschäft der Transscen-

dentalphilosophie" ausmacht, vor Allem dies, dass die constitutiven Elemente unseres Denkens dazu nicht ausreichen, irgend etwas über ein solches Verhältniss festzustellen. Das erkennende Bewusstsein denkt sich selber mit der gleichen, ihm immanenten Nothwendigkeit als wirklich, mit der es die Realität des Subjectes postulirt, als dessen Thätigkeit oder Zustand es sich auffasst, und mit der es die Aussenwelt der Objecte als seiend denkt: diese drei Denknothwendigkeiten sind unmittelbar mit der Thatsache des vorstellenden Bewusstseins gegeben. Subject, Object und Denkprocess besitzen somit in der That genau die gleiche Realität, und in dieser Hinsicht stimmt der consequente Kriticismus mit dem Realismus vollkommen überein.

Was ihn aber dennoch von dem letzteren fundamental unterscheidet, ist die Einsicht, dass eben dieser Erkenntnissprocess mit seinen Factoren Subject und Object nur innerhalb bestimmter beschränkender Formen, die ihm einmal eigenthümlich sind, sich selber erfassen und erkennen kann. Die Grundformen, nach denen wir die Aussenwelt auffassen, sind die nämlichen, innerhalb deren wir unser eigenes Sein, ja unser Denken selbst erfassen und erkennen. Hieraus folgt, dass wir niemals im Stande sein werden, ein anderes Sein als das innerhalb dieser Formen zu ergreifen oder das Verhältniss unserer Erfahrung zu einem solchen festzustellen. Das Denken kann nicht über sich selbst hinausgehen; seine eigene Realität ist ihm die realste, die es geben kann, und mit dieser Realität zugleich ist die reale Gültigkeit der beschränkenden Denkformen gegeben. Gibt man die Bedeutung der letzteren nicht zu, so bleibt man eben auf dem Standpunkt des dogmatischen Realisten stehen. Gibt man sie zu, so folgt daraus freilich die Möglichkeit einer Realität in anderen Formen als denen unserer Erfahrung, es folgt aber auch daraus, dass das Verhältniss einer solchen möglichen Realität zu unserer Erfahrungswirklichkeit nur durch eine Negation bezeichnet werden darf, über die mit keinem Schritt hinauszukommen ist. Wir sind daher weder berechtigt, dieser problematischen Realität ein Sein an sich beizulegen, noch auch die empirische Welt ihr gegenüber als eine phänomenale zu

bezeichnen oder überhaupt über das Verhältniss der ersteren zur letzteren irgend eine Behauptung aufzustellen.

Der Kriticismus wendet sich somit gleichermassen gegen den Realismus wie gegen den metaphysischen Idealismus. Denn diese beiden Anschauungsweisen stimmen darin überein, dass sie die Realität im Sinne der Ontologie, also die transscendente Realität, als vorhanden oder wenigstens als positiv denkbar anerkennen und von diesem Begriffe ausgehend untersuchen, ob dieselbe der Erfahrungswelt beizulegen oder abzusprechen sei. Dabei ist der Standpunkt des Idealismus der absurdere: er glaubt die fragliche Realität der Erfahrungswelt absprechen zu müssen, weil ihr diese oder jene ontologischen Merkmale fehlen; das Verfahren des Realismus jedoch ist das willkürlichere und weniger logische: er setzt sich über das Fehlen dieser Merkmale einfach hinweg, indem er seinen Begriff von Realität der Erfahrung auf Treu und Glauben beilegt. Der transscendentale Idealismus jedoch beruft sich darauf, dass jenes transscendente Sein, welches die idealistische wie die realistische Metaphysik postulirt, von uns in keiner Beziehung erfassbar wäre und deshalb weder den Gegenständen der Erfahrung noch irgend etwas Anderem beigelegt werden dürfe, vielmehr allem für uns Erkennbaren und Fassbaren, gerade darum, weil es für uns erkennbar ist, abgesprochen werden müsse. Der Kriticismus gibt somit zwar die negative Möglichkeit einer anderen als der für uns vorhandenen Erfahrungsrealität zu, d. h. er erkennt an, dass, was für uns denknothwendig ist, es nicht für jede andersgeartete Auffassung zu sein braucht; aber er bleibt sich bewusst, hiermit eine rein negative Wahrheit ausgesprochen zu haben und er verwahrt sich gegen jede positive metaphysische Consequenz, die im idealistischen oder realistischen Sinne hieraus etwa gezogen werden soll.

Berlin. Rudolf Lehmann.

Psykologi i Omrids paa Grundlag af Erfaring (Psychologie im Umriss auf Grundlage der Erfahrung) von *Harold Höffding*. Kopenhagen, P. G. Philipsen's Verlag. 1882. (422 S.) 8°.

Mit unermüdlichem und durch immer neue Siege gesporntem Eifer sucht die Naturforschung ihre Herrschaft zu erweitern und immer stärker zu befestigen. Auch wissenschaftliche Gebiete, wo die Gesetze der äusseren Natur nicht die bestimmenden sind, haben von der naturwissenschaftlichen Forschung einen starken Einfluss erfahren. Oft hat ihnen dieser Einfluss genutzt, bisweilen aber auch geschadet. Dass besonders die Psychologie von den Naturwissenschaften stark beeinflusst wurde, liegt in der Natur der Sache; denn nirgends tritt das Aeussere, Materielle in vielseitigere Verbindung mit dem Inneren, Geistigen, als eben auf dem psychischen Gebiete. Der Bau und die Verrichtungen des leiblichen Organismus, die vielfältigen Formen und Entwicklungsstufen desselben stehen, wie mehrfach gezeigt worden ist, in bestimmten Verhältnissen zu den vielseitigen Functionen, Formen und Entwicklungsstufen des Seelenlebens. Die wissenschaftliche Untersuchung der ersteren muss somit auch die Psychologie fördern. Aber diese vielseitige Berührung ist auch für die Psychologie als selbstständige Wissenschaft nicht ohne Gefahr. Physiologische Phänomene können leicht mit psychologischen verwechselt werden.

Es ist Sache der Physiologie, alle Bewegungen des physischen Lebens zu entdecken und zu verfolgen, in ihnen einen mechanischen Causalismus zu finden, sie unter die allgemeinen Gesetze der räumlichen Veränderungen zu bringen; aber sie überschreitet ihre Befugniss, wenn sie die Phänomene des Seelenlebens nach diesen Gesetzen und Formen beurtheilen will, oder wenn sie als wirklich nichts anerkennt als das, was sich in sie fügen kann. — Metaphysischer Verirrungen kann sich auch die Naturforschung — nicht allein die Philosophie — schuldig machen, und dies sowohl durch das, was sie leugnet, als durch das, was sie ohne zureichenden Grund behauptet.

Mit Befriedigung begrüssen wir darum ein wissenschaftliches Werk wie das vorliegende, welches die Resultate der

naturwissenschaftlichen, besonders der physiologischen Forschung verwerthet und dabei die eben angedeuteten Abwege glücklich vermeidet. Von der reichen physiologischen und psychologischen Literatur unserer Tage ist nichts Bedeutendes dem scharfen und weitreichenden Blick des Verfassers entgangen, und mit der älteren Psychologie seit Plato's und Aristoteles' Tagen ist er wohl vertraut. Die eigenthümliche Natur der psychischen Erscheinungen mit Schärfe hervorhebend, vindicirt er der Psychologie ein selbstständiges Gebiet sowohl neben der Naturwissenschaft als neben der Metaphysik.

Durch den Titel, Psychologie auf Grundlage der Erfahrung, hat der Verf. seine *Methode* angegeben. Als Anfangspunkt nimmt er die Selbstbeobachtung. „Nur in dem eigenen Bewusstsein lernt man das Leben des Bewusstseins kennen". Darum muss man darnach streben, sich einer psychischen Stimmung mit ungetheilter Energie hinzugeben, um sie nachher zum Gegenstand der Reflexion zu machen. Die Psychologie aber fordert nicht nur Beobachtung und Beschreibung der verschiedenen psychischen Zustände, sondern auch Analyse und Klassification der vielen darin eingehenden Elemente und Feststellung der allgemeinen Gesetze für die gegenseitigen Verhältnisse derselben. Um die vielen Schwierigkeiten, welche die wechselnden und veränderlichen psychischen Processe darbieten, und die Einseitigkeit, welche der subjective Standpunkt herbeiführt, überwinden zu können, muss sie durch physiologische und historische oder sociologische Untersuchungen ergänzt werden. Unter der Voraussetzung, dass zu jeder psychischen Erscheinung ein entsprechender physiologischer Process gehört, sucht die Physiologie diese Processe aufzuzeigen und nach naturwissenschaftlichen Principien zu erklären; und es sind dann, selbstverständlich, die mehr elementaren, die jener Erklärung vorzugsweise zugänglich sind. Durch Erforschung dieser Processe wirft dann die Physiologie ein Licht auch auf die entsprechenden primitiven psychischen Zustände, welche jenseits der Grenzen des deutlichen Bewusstseins liegen und für die subjective Beobachtung nicht zugänglich sind. Wichtige Beiträge zur Erkenntniss der nor-

malen psychischen Erscheinungen liefert auch die Psychiatrie durch die Verbindung, welche sie zwischen den organischen und den psychischen Anomalien nachweist, und durch Untersuchung der Formen und der Entwicklung geistiger Krankheiten. — Gegenstand der komparativen oder sociologischen Psychologie ist das Leben der Thiere, der Wilden, der Kinder, die ganze Geschichte der Menschheit, Dichterwerke, Biographien. — Durch ihren Zusammenhang mit der Physiologie und der Sociologie setzt also die Psychologie das Bewusstsein in innere Verbindung theils mit der allgemeinen Lebensentwickelung organischer Wesen, theils mit der grossen Kulturentwickelung der Menschheit. — Der Forderung, jene Wissenschaften für die Psychologie zu benutzen, ist der Verf. selbst glücklich nachgekommen. Mit besonderer Vorliebe scheint er die Erscheinungen des dämmernden Kinderbewusstseins studirt zu haben, und mit vielen einschlägigen Beweisen zeigt er, was die Psychologie von Sprachwissenschaft, Literatur und Dichterwerken lernen kann. Bald sind es Homer, Aeschylus, Shakespeare, Schiller oder Goethe, bald die heil. Schrift, Herodot, Pascal, Walter Scott oder Turgenjeff, die eine von dem Verf. aufgezeigte psychologische Thatsache bestätigen. Seine vielseitigen und gründlichen Studien, seine gediegene humanistische Bildung leuchten überall aus seinem Werke hervor und verleihen demselben ein Interesse, das auch Laien zu näherer Bekanntschaft einladen muss.

Nach Angabe der Methode bestimmt der Verf. den *Begriff der Seele* anfangs nur von empirischem und phänomenologischem Gesichtspunkte. Die Seele, so aufgefasst, ist ihm der einheitliche Ausdruck oder die Zusammenfassung aller unserer inneren Erfahrungen (Wahrnehmungen, Gedanken, Gefühle und Entschlüsse). Diese Phänomene bilden eine von der Materie abgeschlossene Welt, mit eigenen Gesetzen und Kenntnissen. Materielle Phänomene haben räumliche Form und können auf räumliche Bewegungen zurückgeführt werden; für die Grundbestandtheile der Materie sowohl als für die materiellen Grundkräfte gilt das mechanische Causalprincip. Nach diesem Princip ist im Universum, wenn es als ein abgeschlossenes Ganze betrachtet wird, die Summe der actuellen

und potentiellen Energie unveränderlich; alles was anfängt hat immer eine äquivalente, materielle Ursache, und alles was verschwindet unter der einen Form, bekommt immer sein Aequivalent unter einer anderen. Dieses für die Naturwissenschaften im allgemeinen bestimmende Princip leitet auch alle physiologische Forschung. Wenn es ihr gelingt, eine Erscheinung des organischen Lebens zu erklären, so geschieht es immer dadurch, dass sie diese Erscheinung als Aeusserung einer Naturkraft und die Stofftheile des organischen Körpers als materielle Stoffe behandelt und zum Verständniss derselben das materielle Causalgesetz und das Gesetz vom Bestehen der Energie benutzt. Für alles, was in dem Organismus entsteht oder verschwindet, hat man immer physische oder chemische Aequivalente entweder in dem Organismus selbst oder ausser ihm aufzusuchen.

Diese Gesetze und Formen gelten nicht für das Bewusstsein. Hinreichende Ursachen können wir weder bei dem Entstehen noch bei dem Verschwinden der Wahrnehmungen und Vorstellungen aufzeigen. Das Gesetz vom Bestehen der Energie hat hier keine Anwendung. Als das Typische für das Bewusstsein setzt der Verf. dagegen die Erinnerung. Von wesentlicher Bedeutung sind freilich auch auf dem geistigen Gebiete Veränderung und Entgegensetzung der Zustände; aber wenn die auf einander folgenden Zustände nicht aufbewahrt würden, so wären sie wie isolirte Lichtpunkte; einmal vorüber, wäre es als wenn sie nie gewesen. Durch die Erinnerung treten die verschiedenen Bewusstseinszustände in gegenseitige Wechselwirkung. Jedes neu auftauchende Bewusstseinselement ruft Erinnerungsreste früherer Elemente hervor. Einer Sache bewusst werden heisst sie wiedererkennen, sie auf eine Gruppe gleichartiger Erscheinungen zurückführen und von den ungleichartigen trennen. Die einzelnen Eindrücke existiren also im Bewusstsein nur durch ihr Verhältniss zu früheren Bewusstseinselementen. Die Energie des Bewusstseins offenbart sich in der Aktivität, durch welche die vielen Elemente in Wechselwirkung gebracht und zur Einheit synthetisirt werden. Uebereinstimmend mit Kant erklärt also der Verf. die Synthese für das Fundamentale

des Bewusstseins. „Gibt es auf dem geistigen Gebiete eine Substantialität, so muss sie gesucht werden — nicht in den einzelnen Elementen — sondern in der Einheit, welche das gegenseitige Verhältniss zwischen diesen Elementen möglich macht; durch welche allein sie sind was sie sind und welche in der Erinnerung am klarsten zum Vorschein kommt" (S. 168). — An dieser synthetisirenden Aktivität und nicht an irgend einer einzelnen Wahrnehmung oder Vorstellung erkennen wir das Ich. Diese synthetisirende Einheit ist aber nur die formale Seite des Ichs. In jedem Individuum finden sich immer gewisse Vorstellungen und Gefühle, eine gewisse vorherrschende Grundstimmung, die für dasselbe eigenthümlich ist und die reale Seite des Ichs ausmacht. Durch diese Synthese aber ist doch das eigentliche Wesen der Seele noch nicht vollständig erklärt. Der Verf. hat selbst dieses zugegeben. „Dass ein inneres Centrum für Erinnerung, Wirken und Leiden dasein kann, ist das grösste Problem, das Grundproblem aller unserer Erkenntniss; . . . . . die innere Einheit, auf welche alle einzelnen Elemente zurückgeführt werden, und durch welche die Individualität zu einer psychischen Individualität werde, ist uns ein immer dauerndes Räthsel" (S. 410).

Obgleich wir von keinen anderen Aeusserungen des Geisteslebens als denjenigen, welche bewusst werden, eine directe Kenntniss haben können, so sind doch triftige Gründe vorhanden, es nicht innerhalb dieser engen Grenzen einzuschränken. Bevor wir aber zu dem Bewusstsein übergehen, müssen wir die Theorie des Verf.'s von dem Verhältniss zwischen Seele und Leib angeben. An Herbert Spencer sich anschliessend, zeigt er, dass zwischen den Functionen des Bewusstseins und des leiblichen Organismus theils eine vielseitige Aehnlichkeit oder ein Parallelismus, theils ein realer Zusammenhang existirt. Er prüft danach die verschiedenen, geschichtlich vorkommenden Theorien über diesen Zusammenhang. Möglich sind nun folgende Fälle: entweder wirken Bewusstsein und Gehirn, Seele und Leib wie zwei verschiedene Wesen oder Substanzen auf einander ein, oder es ist die Seele eine Form oder ein Product des Leibes, oder der Leib ist eine Form, resp. ein Product der Seele, oder endlich es entwickeln

sich Seele und Leib, Bewusstsein und Gehirn parallel mit einander, so dass das eine nicht aus dem andern abgeleitet werden kann. — Dass Seele und Leib nicht wie zwei verschiedene Substanzen in Wechselwirkung stehen können, beweist der Verf. klar und bündig, indem er darauf hinweist, dass dies dem überall auf dem physischen Gebiete geltenden Gesetze von dem unveränderlichen Bestehen der Energie widerstreiten würde. In der äusseren Natur müssen wir eine ununterbrochene Continualität postuliren. Es gibt hier keine Zwischenräume oder Löcher, in welche das Bewusstsein hineingesteckt werden könnte. Uebrigens, wenn man eine solche Wechselwirkung annimmt, so muss man auch eine Wesenseinheit der Seele und des Leibs annehmen. Dieses thun nun der Materialismus und der Idealismus. Der erstere betrachtet die Bewusstseinsphänomene als Veränderungen oder Functionen des Gehirns, folglich als Bewegungen im Raume. Aber als solche werden sie doch nimmer wahrgenommen. Im Gegentheil sind die Materie und die räumlichen Verhältnisse uns nur in dem Bewusstsein gegeben, können folglich nicht ursprünglicher als dieses sein.

Hat auch die entgegengesetzte Ansicht, die idealistische, welche das Geistige als die einzige Realität, und das Materielle nur als eine äussere Form eines geistigen Lebens ansieht, triftigere Gründe, weil wir ja ausser unserem Begriffe von der Materie nicht wissen, was die Materie ist, und weil das Geistige immer ein Prius in unserem Bewusstsein ist, so löst sie doch nicht die psychologische Schwierigkeit. Diese wird nur zurückgeschoben, wenn die Frage als metaphysisch behandelt wird. In unserem Bewusstsein finden wir zwei scharf gesonderte Gruppen von Wahrnehmungen und Vorstellungen vor: das räumliche Dasein und dessen Bewegungen einerseits und anderseits die inneren Phänomene des Bewusstseins selbst. Der Uebergang von der einen dieser Gruppen in die andere, der Zusammenhang und die Einheit derselben ist in psychologischer Hinsicht nicht minder unbegreiflich von dem spiritualistischen oder idealistischen als von dem materialistischen Standpunkte.

Der Verf. schliesst sich dann der letzten der obengenannten Alternativen an. Die einzige Hypothese, welche

ihm als die genügende Erklärung des Parallelismus und der Proportionalität zwischen den Functionen des Bewusstseins und denen des physischen Organismus (wie auch vieler anderen psychischen Verhältnisse) erscheint, ist diese: Allem dem, dessen wir durch innere Erfahrung, als Gedanken, Gefühle und Beschlüsse uns bewusst werden, entsprechen innerhalb der materiellen Welt gewisse physische Processe im Gehirn. Seele und Leib entwickeln sich und wirken nach verschiedenen Gesetzen gleichzeitig und parallel, sodass jedem Phänomene in der Welt des Bewusstseins ein Phänomen in der Welt der Materie entspricht. „Es ist, als wenn ein und derselbe Inhalt in zwei Sprachen ausgedrückt wäre". „Die Parallel- oder Identitätstheorie betrachtet die zwei Welten, die geistige und die materielle als zwei in unserer Erfahrung gegebene Ausdrücke eines und desselben Wesens". Welche Bedeutung der Geist und die Materie für dieses Wesen selbst haben, davon will diese Theorie nichts bestimmen. Es war, sagt der Verf., eine übereilte Metaphysik, als Spinoza, der Urheber dieser Theorie, lehrte, der Geist und die Materie seien zwei gleich ewige und unendliche Attribute einer absoluten Suhstanz. „Weder kennen wir die absolute Substanz, noch wissen wir, ob Geist und Materie für sie gleich wesentlich sind. Im Gegentheil veranlasst uns die Erkenntnisstheorie, die Bewusstseinsphänomene als die fundamentalsten Thatsachen unserer Erfahrung zu betrachten, weil der subjective Gesichtspunkt immer tiefer als der objective liegt" (S. 80). Der Verf. scheint also geneigt, dem Grundgedanken des Idealismus, dass das Geistige das eigentliche Wesen des Daseins sei, den Vorzug zu geben. Er findet ihn wenigstens mit der Parallelitheorie sehr vereinbar.

Da der Werth einer Hypothese nach der wissenschaftlichen Fruchtbarkeit derselben beurtheilt werden muss, so ist die Vorliebe des Verfassers für die Parallelitheorie sehr natürlich — eine Vorliebe, welche übrigens viele hervorragende Vertreter sowohl der Naturforschung als der Philosophie unserer Zeit mit ihm theilen. Nach dieser Theorie sind die psychologischen und die physiologischen Erscheinungen, um ein Bild Fechner's zu benutzen, einander so ähnlich und so verschieden, wie die convexe und die concave Seite desselben Kreis-

bogens. So können denn physiologische Thatsachen die Resultate der psychologischen Forschung beleuchten und berichtigen, ohne darum mit ihnen verwechselt zu werden.

Vor Allem ist es auf dem Gebiete des *Unbewussten*, wo uns diese Theorie weitgehende Aussichten eröffnet. Die physischen Eindrücke und die dadurch verursachten Nervenprocesse müssen, wie bekannt, eine gewisse Stärke haben, wenn eine Wahrnehmung ihnen entsprechen soll. Diese physische Stärke kann nun durch continuirliche Stufen abnehmen, also „unter die Schwelle des Bewusstseins" herabsinken. Und nicht nur die Stärke der Nervenprocesse, auch die Vollkommenheit des Nervensystems selbst zeigt uns eine continuirliche Gradation. Steigen wir stufenweise aufwärts von den niedrigsten Formen organisirter Materie, so ergibt sich, dass das Nervensystem die höchste Blüthe einer Entwickelung ist, dass es durch allmälige Differenzirungen aus dem homogenen Protoplasma entstanden; und die organischen Lebensfunctionen zeigen eine gleichartige Gradation, bis wir an die vollkommene Form, welche das menschliche Bewusstsein begleitet, gelangen. Der Parallelitheorie zufolge würden nun auf dem geistigen Gebiete entsprechende Stufen vorkommen: das Bewusstsein würden wir dann nicht als von nichts entstanden, sondern als die höchste Blüthe eines geistigen Lebens zu betrachten haben, welches sich durch unendliche Stufen entwickelt. „Eine solche Hypothese", sagt der Verfasser, „mag man gelten lassen für das, was sie ist. Das Unbewusste ist ein Grundbegriff in der Wissenschaft; und wenn wir an solcher Grenze stehen, kann es nicht ohne Bedeutung sein, auf dem Wege der Hypothese die Möglichkeiten auszumessen suchen, welche als Consequenzen unseres Wissens hervortreten" (S. 99). Mit erläuternden Beispielen hat er gezeigt, wie das bewusste Leben unmerklich und durch vielfältige Stufen in das Unbewusste verklingt, so dass sich hier keine bestimmte Grenze ansetzen lässt. Der Uebergang vom Schlafe zum wachenden Zustande und umgekehrt, das oft plötzliche und unerklärliche Auftauchen im Bewusstsein von Vorstellungen, welche man als spurlos und für immer verschwunden betrachtet hatte; Instincte, Triebe und Gewohnheiten; der

stille und doch mächtige Einfluss des Gefühlslebens auf das Handeln sowohl der Einzelnen als der Gesellschaft — alles dies sind dunkle und räthselhafte Erscheinungen auf dem Gebiete des geistigen Lebens, welche aber durch jene Theorie in natürlichen Zusammenhang mit anderen Erscheinungen gestellt werden, auf welche das Licht des Bewusstseins klarer fällt.

Die psychischen Erscheinungen theilt der Verfasser in Erkennen, Fühlen und Wollen, welche er doch nicht als sich gegenseitig ausschliessende Zustände betrachtet, sondern als Elemente, die in jedes Moment des Seelenlebens, wenngleich in wechselnden Verhältnissen, eingehen. Auf den höheren Stufen ist bald das eine dieser Elemente, bald das andere vorherrschend; auf den niedrigeren, unvollkommeneren ist aber dies nicht der Fall. „Das bewusste Seelenleben beschreibt einen Bogen von dem Fötuszustande an bis zum Tode. Die beiden Endpunkte dieses Bogens sind verhältnissmässig einfache, wenig differenzirte Zustände. Es ist nur in der Mitte oder auf dem Culmen, wo sich Vorstellungen, Gefühle und Willensäusserungen in ihrer specifischen Eigenthümlichkeit geltend machen" (S. 110). Die Sociologie weist die Gültigkeit dieses Gesetzes auch bei der Entwickelung des Menschengeschlechts nach.

Die Erkenntnissphänomene theilt er in zwei Gruppen, Wahrnehmungen und Vorstellungen, bemerkt aber dabei, dass diese Eintheilung sowohl als die Haupteintheilung nur eine für die Genauigkeit der wissenschaftlichen Untersuchung nöthige Abstraction sei, dass also Wahrnehmungen und Vorstellungen stets in der innigsten Wechselwirkung mit einander stehen. Durch unmittelbare psychologische Beobachtungen und durch Analogieschlüsse aus physiologischen Thatsachen zeigt er, dass sich das Bewusstsein nicht in eine Serie einfacher und selbstständiger Wahrnehmungen, jede mit ihrer Stärke und Qualität, auflösen lässt. „Die Existenz und die Eigenschaften jeder einzelnen Wahrnehmung sind schon von ihrer Geburtsstunde ab durch ihr Verhältniss zu anderen Wahrnehmungen bestimmt. Eine Empfindung, welche in keinem Verhältnisse zu anderen Empfindungen stände, wäre kein Ele-

ment eines Bewusstseins und könnte unter keiner Bedingung wahrgenommen werden" (S. 139). Das Bewusstsein enthält somit keinen ungeformten Stoff, keine Wahrnehmung, die nicht von anderen Wahrnehmungen bestimmt sei. Schon in den elementarsten Erkenntnissphänomenen tritt die Synthese als die Grundform des Bewusstseins hervor. — Ist aber ein jedes Erkenntniss-Element, um wahrgenommen zu werden, durch Erinnerung und Vergleichung von anderen solchen vorhergehenden Elementen bedingt, wie ist dann eine erste Wahrnehmung möglich? Diese Frage, sagt der Verf., ist eines von den vielen unlösbaren Problemen, an welche wir kommen, wenn wir zum Anfang zurückgehen wollen. Wir werden hier wieder auf das Gebiet des unbewussten Seelenlebens hingewiesen, wo Processe, freilich unter der Schwebe des Bewusstseins, aber nach Gesetzen, denen des Bewusstseins ähnlich, wahrscheinlich vor sich gehen.

Viele scharfsinnige Bemerkungen enthält die Darstellung der Vorstellungen und der Entwickelungsstufen derselben: der Beobachtung (welche er als eine unwillkürliche Klassification, als ein Zurückführen eines neuen Eindrucks auf andere ähnlicher Art bestimmt), der Aussonderung der freien Vorstellung von der Beobachtung, der Vorstellungsverbindungen und der Gesetze derselben, des Denkens, der Phantasie u. s. w.; da wir aber hier nicht beabsichtigen, ein vollständiges Referat zu geben, so werden wir uns auf ein paar Punkte, nämlich die Zeit- und Raumvorstellungen und ihre Entwickelung, beschränken.

Die blosse Succession, bemerkt er mit Recht, wäre nicht genug, um uns die Vorstellung der Zeit zu geben. Wenn die Eindrücke a und b, jeder nach dem anderen das Bewusstsein vollständig einnähme, so würde, wenn b entstände, a vollständig vergessen werden. Eine Wahrnehmung oder ein Gefühl muss während der Succession von a und b im Bewusstsein zurückbleiben und gleichsam einen festen Hintergrund für die succedirenden Eindrücke bilden. Zwischen die Wahrnehmungen a und b können neue, m, n, hineingeschoben werden (z. B. zwischen Hunger und Sättigung der Anblick und das Greifen der Beute u. s. w.), und eine Serie

a — m — n — b entsteht, welche das Subject überschauen kann. — Je mehr solche Serien gebildet werden, und je grösser die Gewohnheit, sie zu überschauen, desto deutlicher tritt die Vorstellung der Zeitserie im Gegensatz zu den Wahrnehmungen, welche sie ausführen, hervor. Mit dieser Uebung folgt allmälig auch das Vermögen immer mehr Zwischenglieder einzuschieben und die Grenzen der Zeitserie immer weiter auseinander, sowohl vorwärts als zurück, zu rücken. Unsere Vorstellung einer unendlichen Zeit entsteht dadurch, dass wir dieses Hervorrücken der Grenzen willkürlich und bis zur Ermüdung unserer Phantasie fortsetzen können.

Von dem Ursprung der Raumvorstellung gibt es zwei entgegengesetzte Theorien, die nativistische, nach welcher die Raumvorstellung schon mit dem allerersten Eindruck gegeben und die psychologische Erklärung ihrer Entwickelung nicht nur unnöthig sondern auch unmöglich ist, und die genetische, die unsern Raum als ein psychisches Product, durch Combinationen intensiver und nur qualitativ verschiedener Sensationen entstanden, betrachtet. Der Verf. schliesst sich seinem allgemeinen Standpunkte gemäss der letzteren dieser Theorien an. Sowohl psychologische als physiologische Thatsachen deuten, meint er, darauf hin, dass selbst die kleinsten Flächen, um als ausgedehnt aufgefasst zu werden, eine Mehrheit successiver Wahrnehmungen fordern. „Man könnte", sagt er (S. 244), „sogar behaupten, dass zur wirklichen Raumanschauung successive und discursive Auffassung eine nothwendige Voraussetzung sei. Dass etwas im Raume sei, bedeutet, dass es im Verhältniss zu andern Dingen eine gewisse Stellung einnimmt und dass die einzelnen Theile desselben im Verhältniss zu einander gewisse Stellungen einnehmen. Man thut darum besser, nicht vom Raume en bloc, als vollständiger Einheit zu sprechen, sondern die mehr elementare Bestimmung Stellung zu brauchen. Man wird dann sehen, dass die Raumauffassung auf einer Vergleichung oder Combination ruht. Sie kann darum nicht bei der ersten unmittelbaren Empfindung vorhanden sein". Die Zusammenfassung oder Synthese, als die wesentliche Grundform des Bewusstseins, würde sich also auch hier offenbaren. Er gibt aber zu, dass auch die gene-

tische Theorie einen unerklärten Rest zurücklässt. Dass sich die qualitativen und intensiven Sensationen zur Anschauung eines Bildes ordnen, dessen Theile ausserhalb einander und ausserhalb unser selbst fallen; dass sie sich als ein solches Continuum wie unsern Raum mit drei Dimensionen gestalten, dieses, gibt er zu, muss von einer Prädisposition oder einer organischen Grundlage abhängen, die sich nicht weiter erklären lässt (S. 248). Freilich weist er auf die von Herbert Spencer zuerst dargestellte Entwicklungshypothese hin, nach welcher die Raumanschauung ein instinctiv wirkendes Vermögen sei, das nach und nach, während der Entwickelung des Geschlechtes, entstanden, als erbliche Disposition fortgepflanzt und immer weiter ausgebildet worden sei; doch sieht er ein, dass wir durch eine solche Hypothese nur „dem Problem länger zurück folgen", es aber nicht lösen können.

Die Psychologie des Gefühls bietet eigenthümliche Schwierigkeiten dar; keine psychischen Erscheinungen sind unbeständiger und flüssiger und darum der wissenschaftlichen Analyse weniger zugänglich als eben die Gefühle. Um so vorzüglicher scheint uns darum der Verf. hier seine Aufgabe gelöst zu haben. Er zeigt, dass auch das Gefühlsleben sowohl des einzelnen Individuums als des ganzen Geschlechts eine Entwicklungsgeschichte hat, eine Stufenfolge durchläuft von den einfachen Schwingungen zwischen sinnlicher Lust und Unlust zu den unendlich vielen Differenzirungen und veredelten geistigen Formen des Gefühls, welche wir als Zeugniss der höchsten Humanität anerkennen. Es ist, wie der Verf. zeigt, der zunehmende Einfluss des Erkenntnisselements, welchem das Gefühl diese Entwicklung und Veredlung zu verdanken hat. — Von dem reichen Inhalte dieses interessanten Kapitels erwähnen wir hier vorzüglich die Sympathie und ihren Gegensatz die Antipathie. — Bevor das fühlende Wesen die Entwicklung erreicht hat, dass sich mit Lust und Unlust die Vorstellung ihrer Ursachen verbindet, haben die Gefühle keinen bestimmten Inhalt, keine bestimmte Richtung. Wenn sich aber im Bewusstsein eine feste Verbindung zwischen dem Lust- oder Unlustgefühl und eine gewisse Wahrnehmung oder Vorstellung gebildet hat, so entsteht unwillkürlich ein Verlangen,

das, welches Lust erweckt, festzuhalten und zu pflegen (Liebe) und das, welches Unlust erweckt, zu entfernen oder ihm zu entfliehen (Abscheu). Durch weitere Entwicklung und unter der Voraussetzung, dass sich das fühlende Subject ausser sich zu versetzen vermag, gehen Liebe und Abscheu in Sympathie und Hass oder Rachgier (nach Bains Terminologie: benevolent und malevolent sympathy) über. „Abscheu und Freude, Zorn und Liebe können folglich nicht von Trieb und Begierde getrennt werden" (S. 283). Die sympathischen und antipathischen Gefühle erhalten dann für die Ethik eine grosse Wichtigkeit; man hat sogar einen ernstlichen Versuch gemacht, die Sittlichkeit einzig und allein auf die Sympathie zu gründen.

Die Frage von der psychologischen Genesis und der ethischen Bedeutung dieses Gefühls hat Dr. Höffding auch in seinem Werke, „Grundlage der humanen Ethik" (deutsche Uebersetzung, Bonn 1880) und in zwei Aufsätzen in der dänischen Zeitschrift „Unsere Jugend" (Vor Ungdom, Kopenhagen 1880) behandelt. Seine in diesen Schriften wie in der Psychologie vorgetragene Ansicht diese Frage betreffend scheint uns in allem Wesentlichen mit der von Herbert Spencer dargestellten übereinzustimmen, obgleich er seine Abweichung von Spencer scharf accentuirt. Bei allen beseelten Wesen — so ist sein Gedankengang — sind sociale Gefühle und Triebe ebenso ursprünglich als die egoistischen; durch organische Gesetze ist das Individuum so innerlich mit dem Geschlechte verbunden, dass es, um das Leben eines andern Individuums zu bereiten und zu schützen, nicht selten sein eigenes opfert. Schon in dem erotischen Gefühle und noch mehr in der Mutterliebe tritt diese Hingebung an einen Anderen hervor. Die Familie erzeugt die ersten und tiefsten sympathischen Gefühle; von hier breiten sie sich in immer weitere Kreise aus. So lange sich aber die Sympathie innerhalb der Grenzen der Familie, des Stammes, der Confession hält, offenbart sie sich gegen alle ausserhalb dieser Grenzen Stehenden als Hass, und wird dadurch widerspruchsvoll, unklug und unlogisch. „In der geschichtlichen Entwickelung liegt eine rücksichtslose Logik, welche die Sympathie nicht nur den Familienegoismus, sondern auch den nationalen und

confessionellen Egoismus überwinden lässt. Die unbefangene Einsicht bricht der umfassendsten Sympathie die Bahn" (S. 307). „Die Sympathie wird ethisch dadurch, dass sie uns veranlasst, unser Handeln von einem mehr umfassenden Gesichtspunkt als unserer individuellen Existenz und den Interessen desselben zu beurtheilen. . . . Das Ethische liegt also eigentlich nicht in der Sympathie, sondern in dem Verhältnisse, in welchem wir durch die Sympathie geleitet, in einen mehr umfassenden Zusammenhang uns versetzt finden" (Unsere Jugend S. 7). Das ethische Gefühl soll also nicht, wie die Spencer'sche Sympathiemoral fordert, mit der Sympathie zusammenfallen. Die Sympathie, sagt er, ist als Gefühl blind; eine unmittelbare und unreflectirte Hingebung an dieselbe würde die Zufälligkeit des Instinkts herbeiführen; sie würde — was sie auch als unweise Philanthropie wirklich thut — eben so oft schaden als nutzen. Der psychologischen Harmonie zwischen Gefühl und Gedanken entspricht die ethische zwischen Liebe und Weisheit. „Es ist nicht die Sympathie allein, sondern die Vereinigung von Sympathie und Weisheit, welche zu den rechten Handlungen leitet" (Psych. S. 310). Diese Weisheit aber, welche nach Höffding hinzukommen muss, um die Sympathie ethisch zu machen, scheint uns Herbert Spencer keineswegs übersehen zu haben. Sie kann ja in nichts Anderem bestehen, als eben in der Einsicht dessen, welches jedem Einzelnen die grösste mögliche Glückseligkeit bereiten kann. Nach Spencer wird nun die grösste Wohlfahrt des Einzelnen und der Gesellschaft dadurch gewonnen, dass ein Kompromiss oder eine Versöhnung zwischen Egoismus und Altruismus zu Stande gebracht wird. Diese Versöhnung findet Spencer freilich in der Sympathie; diese aber betrachtet er nicht als blinden Instinct, sondern als ein Wohlwollen, das durch die Einsicht des Nützlichen und Guten vermittelt ist (Thatsachen der Ethik von Herbert Spencer Kap. XIII u. XIV). Nach der Spencer'schen Entwicklungstheorie muss nun auch diese Sympathie, gleichwie jede Art von Handlungen, die das Leben fördern, durch Uebung und Erblichkeit bei den Individuen allmälig eine so vollständige Accommodation an die Forderungen des socialen Lebens bewirken, dass die

Tugend zuletzt die Natur des Menschen und die Ausübung der Tugend ein ästhetisches, nicht mehr ein ethisches Handeln sein würde[1]). Es kann bezweifelt werden, ob die Menschheit dieses Ziel in der Zeit erreichen wird; aber wenn wir es als erreicht uns vorstellen, so muss, wie Spencer selbst bemerkt, das Element in dem moralischen Bewusstsein, welches durch das Wort Verpflichtung ausgedrückt wird, wegfallen. Betrachten wir aber, wie Höffding zu thun scheint (Unsere Jugend S. 137 f.), das Verpflichtungsverhältniss als das Centrale der Ethik, so kann man nicht in einem solchen Zustand von einem ethischen Handeln sprechen. Aber auch während der Entwicklung wird dieses Verpflichtungselement schwer zu begreifen sein. Die auf die Sympathie gegründete Ethik betrachtet, wie Höffding richtig bemerkt (Unsere Jugend S. 138), das ethische Leben als ein Sichentfalten, ein unwillkürliches Heranwachsen eher, als ein auf bestimmter Wahl und anerkanntem Ziel und Gesetz ruhendes Handeln.

Ist nun nach Höffdings eigenem Standpunkt ein ethisches Handeln in anderem Sinne möglich, als eben in dem von Herbert Spencer dargestellten? Wird es ihm möglich sein, das ethische Verpflichtungsverhältniss, das auf bestimmter Wahl bewusster Anerkennung des Ziels und des Gesetzes ruhende ethische Leben zu erklären? Diese Fragen weisen uns auf das letzte Kapitel seines psychologischen Werkes hin, nämlich auf die Psychologie des Willens. Auch diese, zeigt der Verf., bietet Entwicklungsstufen, ähnlich denen des Erkenntniss- und Gefühlslebens dar. Automatische Bewegungen und Reflexbewegungen verlaufen meistens ungehindert und folgen unmittelbar dem gegebenen Impuls. Die psychischen Processe, welche ihnen entsprechen, sind dem Einfluss des bewussten Willens entzogen, liegen also unter der Schwelle des Bewusstseins. Es ist zuerst im Stadium des Triebes, wo sich der bewusste Wille geltend macht. In jedem Triebe ist immer

1) In welch ein glückseliges Schlaraffenland die Welt umgewandelt werden wird, wenn die Menschheit dieses Ziel erreicht haben wird, zeigt uns ein junger dänischer Verfasser Karl Gjellérup in einem auf die Entwicklungstheorie Herbert Spencer's gegründeten Werke „Erblichkeit und Moral" (Om Arvelighed og Moral. Kopenhagen 1881)

eine gewisse Unruhe, weil das wollende Subject über den gegenwärtigen Zustand hinüberzukommen strebt, und dieses Streben auf einen gewissen zu überwindenden Widerstand stösst. Hierin liegt die Vorstellung eines Objects, welches Lust oder Unlust erweckt und welches das Subject zu erreichen und festzuhalten oder dem es zu entfliehen sucht. Ausser dem Willenselement haben wir also hier auch Vorstellung und Gefühl; schon hier beginnt die Emanzipation von dem augenblicklichen Eindruck, die das wesentliche Kennzeichen des Willens ist. Wenn eine Vorstellung Lust erweckt, ohne den Trieb unmittelbar in Bewegung zu setzen, so entsteht ein Wunsch. Dass die Vorstellung des Zweckes nicht unmittelbar die Handlung herbeiführt, kann mehrere Ursachen haben. Die wichtigste ist die, wenn die Vorstellung des Zweckes mit anderen Vorstellungen so eng verbunden ist, dass diese auftauchen und die zur Erreichung des Zweckes nöthige Bewegung hemmen. Die Handlung wird also durch mehr umfassende Rücksichten bestimmt. „Ein Kampf zwischen der Logik des Triebes und der höheren Logik beginnt". Die Stärke der Erinnerung, die Lebhaftigkeit der Phantasie, die Klarheit des Gedankens werden für die Entwicklung des Willens von immer grösserer Bedeutung. Je mehr die Handlungen eines Menschen bestimmt werden — nicht durch die Eindrücke des Augenblicks — sondern durch die Gedanken und Gefühle, welche am tiefsten in seinem Wesen wurzeln, und welche als Resultat der vorhergehenden Entwicklung seinen Charakter bilden, desto begreiflicher finden wir dieselben. „Die gediegenen, energischen Charaktere können wir verstehen, weil jede Handlung hier den Gedanken und Gefühlen entspringt, welche dem betreffenden Charakter ihr Gepräge aufdrücken. Das psychologisch Unerklärliche ist am öftesten das unruhig Gährende, das Wilde und Ungezähmte — eben das der Selbstbestimmung und dem wahren Willen Entgegengesetzte" (S. 400).

Selbstbestimmung kommt aber unserem Willen nicht zu in dem indeterministischen Sinn, dass er unabhängig von Motiven sei, wohl aber in dem Sinne, dass wir selbst die Ursache unserer Handlungen sind (S. 403). Aber dieses „wir

selbst" oder die Individualität eines Jeden, welche als der einzige Erklärungsgrund der ethischen Handlungen betrachtet werden muss, ist nun, der Erfahrungspsychologie gemäss, theils schon bei der Geburt jedem Menschen gegeben, theils durch physische und sociale Einwirkungen, welchen das Individuum ohne sein Zuthun ausgesetzt wird, durchgängig bestimmt.

Ist also der individuelle Charakter ein Product von Kräften, die nicht in der Gewalt des Handelnden selbst sind, wie wird man dann die Zurechnung oder das Gefühl der moralischen Verantwortlichkeit erklären können? Der Verf. sagt freilich: „ist mein ethisches Gefühl hinreichend lebendig, so verdamme ich meine bösen Gedanken oder meine böse Handlung, wie wohl ich auch unter den gegebenen Verhältnissen ihr Hervortreten erklären kann. Ich verdamme sie desto strenger, je besser ich sie verstehe, denn desto inniger müssen sie mit meiner Natur zusammenhängen und desto bedenklicher muss ich mir selbst vorkommen" (S. 404). Aber warum muss nicht eine solche Einsicht die moralische Energie gänzlich lähmen? Warum führt sie nicht entweder zur Verzweiflung oder zu fatalistischer Gleichgültigkeit? Dies braucht nicht die Folge zu sein, so lange wir das Bewusstsein bewahren, durch unsern Willen auf die Gefühle und Vorstellungen, welche die Motive der Handlungen sind, und dadurch auch auf unseren individuellen Charakter einwirken zu können. Eine solche Macht legt nun freilich der Verfasser dem Willen bei. Weil er aber fordern muss, dass jede Aeusserung des Willens, also auch die, durch welche er auf die Motive und dadurch indirect auf sich selbst einwirkt (S. 390), nothwendig durch andere Motive bestimmt sei, so hat er uns keine Aussicht dieser Schwierigkeit zu entgehen eröffnet. Das obengenannte Gefühl der Verpflichtung, die Verantwortlichkeit, die Reue stehen wie unerklärliche Thatsachen da. Wir haben hier wieder eines von den vielen Räthseln, welche die Erfahrungspsychologie ungelöst lassen muss. Dr. Höffding erkennt dies thatsächlich an, denn er erklärt: „es ist uns unmöglich auf dem geistigen Gebiete eine Analogie des Bestehens der Energie durchzuführen. Die psychische Individualität ist

einer der thatsächlichen Grenzpunkte der Wissenschaft" (S. 410). — Diese Schwierigkeiten sind also nicht dem unbefangenen und kritischen Blick des Verf.'s entgangen. Es liegt, sagt er, der Forschung ob, die Elemente, welche den individuellen Charakter bilden und die Gesetze, nach welchen sie entstehen, zu finden, aber die Forschung mag und kann willig zugeben, dass es ihr „nimmer gelingt den Punkt über das I zu setzen, dass es hier wie bei allen Synthesen ein X gibt, welches ihr entgeht" (S. 410). Wenn wir die Seele, sei es als psychische, sei es als ethische Individualität betrachten, immer sind wir zu dem Geständniss genöthigt, dass sie etwas mehr sei als eine Synthese der Erkenntnisse, Gefühle und Willensäusserungen, welche die Erfahrung als ihr zuhörig nachweisen kann. Dieses „Etwas" ist es, welches der Verfasser „die factischen Grenzpunkte der Wissenschaft" nennt.

In seiner „Psychologie im Umriss auf Grundlage der Erfahrung" ist er uns, so weit Erfahrung reicht, ein sicherer, instructiver und unterhaltender Führer; wenn er aber an die Grenzen der Erfahrung gelangt, weigert er sich, uns weiter zu führen; aber wir sind so weit entfernt ihm dieses als Fehler zuzurechnen, dass wir es vielmehr schon als eines seiner Verdienste, sofern er empirischer Psycholog ist, ihm angerechnet haben. S. Wägner.

Das Axiom der Psychophysik und die psychologische Bedeutung der Weber'schen Versuche. Eine Untersuchung auf Kantischer Grundlage von *Ferdinand August Müller,* Dr. phil. Marburg, N. G. Elwert. (VI u. 158 S.) 8°.

Seit Fechner mit seiner Erweiterung und Deutung der Weber'schen Versuche über die kleinsten noch bemerkbaren Verschiedenheiten an Gegenständen der sinnlichen Wahrnehmung hervorgetreten ist[1]), hat es an Widerspruch gegen einzelne Punkte seiner Lehre, an lebhaftem Meinungskampfe über

1) Vor nunmehr 23 Jahren; das Vorwort des ersten Bandes der „Elemente der Psychophysik" ist vom 7. Dec. 1859 datirt.

die Bedeutung und Tragweite derselben nicht gefehlt, aber die jüngste Zeit erst hat Gegner gebracht, die es wagen, dem Baume die Axt an die Wurzel zu legen, indem sie überhaupt die Möglichkeit der von Fechner unter dem Namen „Psychophysik" begründeten Wissenschaft bestreiten. Zu diesen Gegnern rechnen wir noch nicht völlig den berühmten Darsteller der griechischen Philosophie; denn Zeller's Bedenken richten sich doch nur gegen die Ausführbarkeit directer Messung psychischer Vorgänge, weil der hierzu nöthige unveränderliche Maassstab fehle, „inwieweit es dagegen möglich sei, durch Messung der äusseren Vorgänge, an die gewisse Bewusstseinserscheinungen geknüpft sind, oder in denen sie sich äussern, Daten zu gewinnen, aus welchen die Dauer oder Intensität jener Erscheinungen selbst erschlossen werden kann", das ist eine Frage, deren Untersuchung nach seinen eigenen Worten ausser seiner Aufgabe lag [1]). Radicaler geht der Freiburger Professor J. v. Kries zu Werke. Er leugnet nicht nur die praktische und directe Messbarkeit der Empfindungsintensitäten, sondern ihre Messbarkeit in abstracto, weil es überhaupt keinen Sinn habe, Empfindungszuwüchse, welche verschiedenen Höhen der Reizscala entsprechen, einander gleich zu setzen [2]). Zu einem ähnlichen Ergebnisse gelangt von anderen Voraussetzungen aus unser Verfasser, Dr. F. A. Müller (nicht zu verwechseln mit einem anderen Gegner Fechner's, Prof. G. E Müller in Göttingen). Genauer als die beiden zuvor Genannten auf die Untersuchungen Fechner's und anderer Psychophysiker eingehend und bei aller Anerkennung der experimentellen Grundlage ihrer Forschung, sucht er zu beweisen, dass jede Lehre, welche den functionalen Zusammenhang physischer und psychischer Grössen behauptet, den

---

2) Zeller, E. „Einige weitere Bemerkungen über die Messung psychischer Vorgänge" (Abhandl. gel. 16. März 1882) S. 5. Dazu vgl. Zeller's erste Meinungsäusserung „Uebèr die Messung psych. Vorg." (Berlin 1881) und Wundt's Entgegnungen in seinen „Philos. Studien", Heft II u. III.

3) Kries, J. v. „Ueber die Messung intensiver Grössen und über das sog. psychophysische Gesetz" in der Vierteljahrsschr. f. wissenschaftl. Philos. VI (1882) Heft III. Fechners Frwiderung in seiner „Revision der Hauptpunkte der Psychophysik" 1882. S. 322.

Grundsätzen der Erkenntnisstheorie widerspreche und deshalb unhaltbar sei. Endlich hat nun auch Fechner noch einmal vom Leder gezogen, um die Zukunft seines Schmerzenskindes, der Psychophysik, gegen alle Anfechtungen sicher zu stellen. Im Vorworte seiner „Revision" (vgl. unsere Anm. 3) erklärt er, unerachtet vieler Aenderungen im Einzelnen, sei er doch „in keiner irgendwie wesentlichen Beziehung dahin geführt worden, die in den »Elementen« aufgestellten Principien und daraus fliessenden Folgerungen und Formeln zu verlassen." Nun beschäftigt sich die „Revision" freilich vorzugsweise mit denjenigen Gegnern, die sich auf den gemeinsamen Boden der Psychophysik stellen, in erster Linie mit G. E. Müller, sodann mit Wundt, Delboeuf u. A.; auf die „vom philosophischen Studirtische" herkommenden Einwürfe dagegen legt Fechner wenig Gewicht. Dennoch berücksichtigt er auch diese in einem Kapitel, welches der Auseinandersetzung mit Gutberlet, J. L. A. Koch, v. Kries, F. A. Müller, Ulrici, Zeller gewidmet ist. Wir haben daher den Vortheil, mit unsers Verfassers Kritik gleich die Erwiderung Fechner's, die freilich, wie er selbst sagt, nichts weniger als erschöpfend ist, zusammenhalten zu können.

In dem ersten Abschnitt seines Buches bespricht Dr. Müller zunächst das Verfahren, welches Fechner anwendet, um die Stärke der Empfindungen zu messen, prüft hierauf in „transscendentaler" Untersuchung die Berechtigung des Problems in seiner allgemeinsten Fassung und kommt dabei zu dem obenerwähnten Resultate. Im zweiten Abschnitte wird sodann dis wahre psychologische Bedeutung der von Weber, Fechner, Delezennes u. A. angestellten Experimente darzulegen gesucht; der Verf. findet dieselbe darin, „dass die Aufeinanderbeziehung successiver Eindrücke nicht durch Unterschiedsempfindungen von variabler Intensität, sondern durch Contrastgefühle von variablem Charakter geschieht". Der dritte Abschnitt endlich wendet sich wiederum polemisch, unter Benutzung der gewonnenen Ergebnisse, gegen einige besondere Verfahren der psychophysischen Untersuchung. Insbesondere werden G. F. Müller's Bearbeitung der Methode der richtigen und falschen Fälle, die Ermüdungsformel Delboeuf's und des Letzteren und

Hering's Theorien der scheinbaren Raum- und Zeitgrössen einer scharfen Kritik unterzogen[4]).

Den Vertretern der experimentellen Psychophysik muss es überlassen bleiben, sich mit dem Verf. hinsichtlich der gegen Einzelheiten ihrer Versuchs- und Berechnungsmethoden erhobenen Bedenken zu verständigen. Keiner aber, dem — mit Kant zu reden — Philosophie am Herzen liegt, wird die Aufgabe ablehnen können, die allgemeine Frage nach der Möglichkeit einer Psychophysik sorgfältiger Prüfung zu unterziehen. Versuchen wir diese Frage auf den einfachsten Ausdruck zu bringen.

Dass sich die psychischen Phänomene und insbesondere die Empfindungen nicht nur ihrer Art, sondern auch der Stärke nach unterscheiden, ist eine dem natürlichen Bewusstsein durchaus geläufige Ansicht. Mögen auch oft qualitative Bestimmtheiten mit den quantitativen so eng verflochten sein, dass wir die letzteren nicht ganz rein aussondern können[5]), so zweifeln wir doch nicht daran, dass wir ein Mehr oder Minder des Druckes, der Wärme, der Schall- und Lichtstärke empfinden, und es ist jedenfalls eine naheliegende Annahme, dass den Graden der Empfindung auch wirkliche Zahlenwerthe zukommen. Direct bestimmen lassen sich diese freilich nicht. Niemand vermag ohne Rücksicht auf die äussere Licht- oder Schallquelle anzugeben, ob die Helle einer gegebenen Beleuchtung das Vier- oder Fünffache einer andern betrage oder ob ein bestimmter Ton doppelt oder nur anderthalbmal so laut schalle als ein zuvor gehörter. Diesen Mangel der unmittelbaren Selbstbeobachtung will die Psychophysik ausgleichen, indem sie uns ein Mass zur Bestimmung der Empfindungsintensität an die Hand gibt. Gelingt ihr dies, so ist dadurch die Anwendung der Mathematik auf psychische Phänomene ermöglicht und für die Auffassung der Be-

4) Die neuerdings unter Wundt's Leitung (vgl. dessen „Phil. Stud.") in Angriff genommenen „psychologischen Zeitmessungen" scheinen der Aufmerksamkeit des Verfassers entgangen zu sein; von seinem Standpunkte aus müsste er dieselben für sinnlos halten. Vgl. „das Axiom" etc. S. 50.

5) Vgl. Sigwart, Logik II, § 70, 92 f.

ziehung von Seele und Leib, überhaupt von Geistigem und Materiellem ein neuer Gesichtspunkt gewonnen. Woher aber nimmt die Psychophysik das gesuchte Mass? Die innere Wahrnehmung allein kann es nicht liefern, die für die Naturwissenschaft so werthvollen Methoden und Apparate (Wage, Thermometer, Photometer etc.) mittelst deren wir die Wirkung der physikalischen Potenzen auf äussere Objecte messen, geben für sich noch keinen Aufschluss über die Intensität unserer subjectiven Zustände; mithin bleibt nichts anderes übrig, als zwischen diesen letzteren und den messbaren äusseren Veränderungen gesetzmässige Beziehungen aufzufinden und auf diesem Umwege die Stärkeverhältnisse der Empfindungen zu bestimmen. Als das der Empfindung objectiv Correspondirende kann nun entweder der nach der Zahl der Gramme, der Normalkerzen, der Thermometergrade etc. sich bestimmende äussere Reiz (od. Reizvorgang) oder die zwischen diesem und der Empfindung vermittelnde Nervenerregung, die „psychophysische Thätigkeit", welche sich freilich vorläufig noch directer Messung entzieht, betrachtet werden. Das Problem der Psychophysik ist daher, den functionalen Zusammenhang zwischen dem Empfindungsquantum und dem Reizquantum resp. dem Quantum der psychophysischen Thätigkeit zu bestimmen, ihr Axiom aber behauptet, wie der Verf. meint, es bestehe ein solcher Zusammenhang und es sei möglich, auf Grund desselben die Empfindung zu messen. Hierauf entgegnet Fechner („Revision" S. 324 ff.), es sei der Psychophysik nie eingefallen, in diesem Satze ein Axiom zu sehen, derselbe drücke vielmehr ein mathematisch aufzeigliches Forschungsergebniss aus. Um Wortstreit zu vermeiden, lassen wir diese Frage auf sich beruhen; genug dass, wie Fechner nicht in Abrede zieht, mit dem angeführten Satze. Axiom oder nicht, die Psychophysik steht und fällt. Eben die Falschheit dieses Satzes aber will unser Verf. beweisen.

Die empirische Grundlage der Fechner'schen Lösung bilden die Versuche, welche zeigen, dass innerhalb gewisser Grenzen in den einzelnen Reizklassen die Masszahlen je zweier Reize von geringster noch merklicher Verschiedenheit nicht etwa, wie man annehmen könnte, gleiche Differenzen, sondern

(nahezu) gleiche Quotienten ergeben. So nehmen wir durch das Muskelgefühl die Ungleichheit zweier Gewichte gerade noch wahr, wenn sie sich ungefähr verhalten wie 39 zu 40, d. h. wenn das eine ungefähr um $^1/_{40}$ schwerer ist als das andere, wobei es gleichgültig ist, ob die Gewichte 39 und 40 oder 390 und 400 Gramm wiegen. „Vielleicht der erste Schritt auf dem Abwege" war nun, dass Fechner für den Ausdruck: kleinste Verschiedenheiten, den anderen: eben merkliche Unterschiede, setzte, während doch bei den erwähnten Versuchen nicht der Unterschied, d. h. die Grösse des Abstandes, sondern nur, dass ein solcher vorhanden ist, wahrgenommen wird. Hiermit hängt ein von mehreren Seiten gegen Fechner geltend gemachtes Bedenken zusammen. Er nimmt an, der Empfindungsunterschied sei von constanter Grösse, wenn die Verschiedenheit eben merklich ist. Allein, warum sollen die eben merklichen Empfindungszuwüchse einander (quantitativ) gleich sein? Aus ihrer Ebenmerklichkeit folgt doch nur, dass sie gleich merklich sind; gleiche Merklichkeit ist aber keine quantitative Bestimmung[6]). Diesem Einwurfe begegnet Fechner mit der Erklärung, dass man bei der Methode der eben merklichen Unterschiede „die Gleichheit des eben merklichen Unterschiedes, die nicht im Begriff der Ebenmerklichkeit liegt, durch den Versuch selbst für die Empfindung in allen Fällen so viel wie möglich herzustellen sucht, indem man jede Einstellung, die eine kleinere oder grössere Unterschieds-Empfindung gibt, dahin corrigirt, dass sie eben nur die verlangte, die man sich vorgenommen hat, gibt, . . ." („Revision" S. 122). Diese, nur durch Vermittlung der Erinnerung mögliche, Reproduction immer derselben Unterschieds-Empfindung könne nicht genau, aber, bei Anwendung von Mittelbestimmungen, auch nicht über gewisse naheliegende Grenzen hinaus fehlerhaft sein. Damit ist freilich der skeptische Einwand noch nicht erledigt, ob man auch gewiss sein dürfe, dass selbst unter den günstigsten Versuchsbedingungen die hier erwähnte Unterschieds- (oder Contrast-) Empfindung[7])

6) Vgl. Brentano, Psychol. I, S. 9 f. u. S. 88 ff. Dazu Fechner, „In Sachen der Psychophysik", S. 24. 43; „Revision", S. 120. 122. 318.

7) Diese Unterscheidung zwischen Empfindungsunterschied und Unter-

dem Empfindungsunterschiede proportional gehe, mithin die beim Versuche absichtlich hergestellte Gleichheit der Contrastempfindungen für die Gleichheit der zugehörigen Empfindungsunterschiede ausreichende Gewähr biete. Ist aber die Behauptung, dass eben merklichen Verschiedenheiten (oder gleichen Unterschieds-Empfindungen) nothwendig gleiche Empfindungsunterschiede entsprechen, irrig, dann lässt allerdings der gegebene Thatbestand, wie unser Verf. zeigt, (S. 19) unendlich viele Massformeln für die Beziehung zwischen Reizgrösse und Empfindungsgrösse zu. Von seiner Voraussetzung aus gelangt Fechner zu der Formel $\Delta s = \varkappa \frac{\Delta r}{r}$ als Beziehung zwischen der absoluten Reizgrösse r, dem Reizunterschied Δr, bei welchem die Verschiedenheit eben merklich ist, und dem entsprechenden Empfindungsunterschied Δs. Um seine logarithmische Massformel[8]) zu erhalten, muss er sodann für die endlichen Werthe Δr und Δs die Differentialgrössen dr und ds substituiren. Auch dieser Beweisschritt wird angefochten[9]), und schliesslich unterliegt selbst die letzte Etappe, die Constantenbestimmung der Integration gegründeten Bedenken, weil es nur einen einzigen Empfindungswerth gibt, dessen Grösse sich selbständig feststellen lässt, nämlich Null (S. 30). Nehmen wir hinzu, dass nach Fechner die aus dem Weber'schen Satze abgeleiteten Formeln als Beziehungen zwischen äusserem Reize und Empfindung nur angenähert, dagegen genau bloss in der „innern Psychophysik", d. h. als Beziehungen zwischen der unbekannten psychophysischen Thätigkeit und der Empfindung gelten[10]), so werden wir zugeben, dass ein so viele hypothetische Bestandtheile aufweisendes Gebäude wiederholte Prüfung seines Fundamentes eigentlich

schiedsempfindung ist für Fechners Theorie unentbehrlich. Vgl. „Elemente" Bd. II, S. 82 ff. und „Revision", S. 318 f.

8) $s = k \log \frac{r}{\varrho}$, wo ϱ der Reizschwellenwerth ist, die Constante k aber von der willkürlichen Bestimmung der Reiz- und Empfindungseinheit abhängt.

9) Vgl. Stadler's Abhandlung „Ueber die Ableitung des psychophysischen Gesetzes." Philos. Mtsh. Bd. XIV.

10) Vgl. „Elemente" Bd. I, S. 67 f. und Bd. II, S. 428 ff.

herausfordert. Dieses Gebäude aber fällt in sich zusammen, wenn die Behauptung (nach Müller: das „Axiom") als falsch dargethan wird, es bestehe functionaler Zusammenhang zwischen Empfindung und Reiz, d. h. — da ein solcher Zusammenhang nur zwischen zahlenmässig darstellbaren Grössen bestehen kann, — das psychische Quantum sei ebenso durch eine Zahl *s* darstellbar wie der äussere Reiz oder die psychophysische Thätigkeit durch das Zeichen *r*.

Die Prüfung dieses „Axioms" knüpft an die „transscendentale Analytik" an, unter Benutzung der Fortbildung der Kantischen Lehre durch H. Cohen. Ohne mit des Verf. Ausführungen über den „transscendentalen Beweis" geometrischer Axiome ganz einverstanden zu sein, werden wir doch so viel zugeben müssen: steht das „Axiom der Psychophysik" im Widerspruch mit den Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung, dann ist es falsch. Es aber darum zu verwerfen, weil auf ihm keine Wissenschaft von apriorischem Charakter, strenger Nothwendigkeit und unbedingter Allgemeinheit aufgerichtet werden kann (S. 35), das wäre höchst unbillig. Dass die Versuche, welche der Psychophysik zu Grunde liegen, individuelle Differenzen ergeben und dass die auf sie basirten „Gesetze" keine höhere Dignität als diejenige mehr oder weniger umfassender Inductionen beanspruchen können, ist ja unbestritten, beweist aber weder die Nutzlosigkeit der Psychophysik noch die Falschheit des (vermeintlichen) „Axioms". Des Verfassers Widerlegung der Psychophysik lautet in der Kürze so: Die Psychophysik unternimmt es, objective Erkenntniss über die Grösse des Psychischen, speciell der Empfindung, zu geben. Nun kann Grösse nur Objecten beigelegt werden. Die Empfindung aber ist kein Object (dies wird nicht ausgesprochen, ist aber zu ergänzen); denn Object ist nach Kant „das, in dessen Begriff das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung vereinigt ist." Folglich ist es unstatthaft, der Empfindung Grösse beizulegen, und das Unternehmen der Psychophysik ist mithin unmöglich. Geben wir die Vordersätze zu, so können wir dem Schlusssatze nicht entrinnen. Wie steht es aber mit jenen? Dass Kant der Empfindung Grösse, nämlich intensive Grösse, bei-

legt [11]), räumt der Verf. ein, hält es aber für eine Abweichung von dem transscendentalen Grundgedanken. Eine blosse Ungenauigkeit liegt hier bei Kant jedenfalls nicht vor. Heisst es doch schon in dem Hauptstück vom „Schematismus der reinen Verstandesbegriffe": „Nun hat jede Empfindung einen Grad oder Grösse, wodurch sie dieselbe Zeit, d. i. den inneren Sinnn in Ansehung derselben Vorstellung eines Gegenstandes mehr oder weniger erfüllen kann, bis sie in nichts (0 = negatio) aufhört". Diese intensive Grösse ist für Kant in Zahlen darstellbar, denn er lässt z. B. „den Grad der Empfindung des Sonnenlichts aus etwa 200,000 Erleuchtungen durch den Mond" zusammengesetzt sein [12]). Ja eben diese Eigenschaft der Empfindungen, dass sie einen Grad haben, ist nach ihm dasjenige, was wir von ihnen a priori erkennen [13]). Wenn nun Erkennen in der bestimmten Beziehung gegebener Vorstellungen auf ein Object besteht, wenn daher nur Objecte sich durch Zahlen darstellen lassen, sollte es dann nicht möglich sein, den Begriff des Objects so zu bestimmen, dass er auch die psychischen Erscheinungen, die doch zweifellos dem Reiche des Erkennbaren angehören, unter sich befasst? Ist auch die Empfindung selbst, als lediglich subjective Perception, keine Erkenntniss [14]), so ist sie doch vielleicht Gegenstand einer Erkenntniss. Kant spricht ja auch vom inneren Sinne als dem Anschauen unserer selbst und unseres innern Zustandes (z. B. Kr. d. r. V. § 6). Mithin gibt es nach ihm, da Anschauung eine objective Percep-

---

11) In Kant's Lehre von den „Anticipationen der Wahrnehmung." Seine „Synthesis der Grössenerzeugung einer Empfindung von ihrem Anfange, der reinen Anschauung = 0 an bis zu einer beliebigen Grösse derselben" erhält in der That durch Einführung der Fechner'schen Empfindungseinheiten nur die bestimmtere Formulirung. Vgl. Sigwart, Log. II. § 70 S. 94.

12) In der Erörterung über das allgemeine Princip der „Analogien der Erfahrung." Vgl. auch die „Widerlegung des Mendelssohn'schen Beweises der Beharrlichkeit der Seele" (unter den Paralogismen der reinen Vernunft). Dort spricht Kant der Seele intensive Grösse „in Ansehung aller ihrer Vermögen" zu.

13) Ueber die „Anticipationen der Wahrnehmung", am Schluss.

tion ist [14]), ein objectives Wissen über unsere subjectiven Zustände, d. h. eine Erkenntniss derselben, und diese sind Objecte der „inneren und sinnlichen Anschauung unseres Gemüthes [15])". In der That, gäbe es keine solche Erkenntniss, wie wären dann Urtheile möglich, in welchen wir die Gleichheit oder Verschiedenheit zweier Empfindungen behaupten! Aber im Object soll ja das Mannigfaltige der Anschauung verbunden sein, und die Empfindung ist doch etwas schlechthin Einfaches. Hier stossen wir auf eine versteckte petitio principii. Fechner lehrt eine gegebene Empfindung als Vielfaches einer bestimmten Einheit betrachten, als welche er den eben merklichen Empfindungszuwuchs wählt. Der Verf. aber in seiner Polemik gegen diese Ansicht setzt bereits voraus, dass die Empfindung kein Object sein könne, weil sie kein Mannigfaltiges in sich vereinige, was doch eben noch in Frage steht.

Wollte aber der Verf., gestützt etwa auf die ersten Paragraphen der „transscendentalen Aesthetik", behaupten, die Empfindung könne ihrem Begriffe nach niemals Object des Erkennens sein, da sie als blosse Affection des Ich gar nicht in's Bewusstsein trete, in zeitlicher oder zeitlich-räumlicher Formirung aber nicht mehr Empfindung, sondern empirische Anschauung heisse, so ist zu erwidern, dass Empfindung in diesem Sinne nicht das ist, was Physiologen und Psychophysiker unter dem Worte verstehen, also nicht dasjenige, dessen Messbarkeit sie behaupten. Der bewussten Empfindung im Sinne der Psychophysik lässt sich ferner neben der intensiven auch extensive Grösse nicht absprechen; denn um wahrgenommen zu werden, bedarf sie einer gewissen Dauer. Sie ist nicht einfach im Sinne absoluter atomartiger Punktualität, sondern nur in dem der Homogenität. Auch die Weber-Fechner'schen Versuche beziehen sich unmittelbar natürlich auf Empfindungen von merklicher Dauer, wenn auch in der Folge selbst unbewusste Empfindungen als negative Werthe in den Kreis der Untersuchung gezogen werden.

14) Vgl. Kant's Definitionen am Schlusse des Abschnitts der „transscendentalen Dialektik", welcher von den „Ideen überhaupt" handelt.

15) „Antinomie der reinen Vern." VI. Abschn.

Wenn endlich der Verf. sagt: „Räumliche und zeitliche Grösse kommt nur den Objecten der Anschauung, d. h. den räumlich ausgedehnten Körpern und jener objectiven Zeit zu, in welcher die Bewegung und Veränderung der Körper vor sich geht" (S. 50), so steht er mit einem Theile dieser ihm „fast selbstverständlich" klingenden Behauptung in unleugbarem Widerspruche mit der Lehre der „transscendentalen Aesthetik", dass die Zeit die „Form des inneren Sinnes, d. i. des Anschauens unserer selbst und unseres innern Zustandes" ist (Kr. d. r. V. § 6).

Wir meinen also im Gegensatze zu unserem Verf.: Empfindungen können Erkenntnissobjecte sein; denn erstens ist dies die Voraussetzung jedes Urtheils, in welchem wir Empfindungen vergleichen, zweitens enthalten alle im Bewusstsein auftretenden Empfindungen ein Mannigfaltiges in der Zeit und drittens ist nicht bewiesen, dass sie nicht auch ihrer Intensität nach eine „Synthesis der Grössenerzeugung" darstellen. Wenn uns hiernach der Versuch des Verf. die Unmöglichkeit der Psychophysik a priori zu beweisen, misslungen scheint, so behaupten wir damit weder, dass die Psychophysik möglich, noch dass sie in den Formeln Fechner's wirklich sei.

Nur flüchtig berühren können wir die positiven Aufstellungen des Verfassers.

Nicht der Empfindung und dem ihr correspondirenden Realen, sondern nur dem Letzteren komme Grösse zu. Das Reale der Empfindung aber sei — hier schliesst sich der Verf. der Auffassung Cohen's an — die Reizeinheit, zu welcher wir die Empfindung objectiviren. Die intensive Reizgrösse sei nach physikalischen Methoden messbar und durch eine Zahl darstellbar, die Empfindung dagegen habe Grösse nur im übertragenen Sinne. „Die Stärke einer Empfindung lässt sich nicht auffassen als eine Summe von so und so viel einfachen Empfindungsgraden [16]), sondern kann nur geschätzt werden, indem wir uns gleichsam die Entfernung jener Empfindungs-Intensität vom Nullpunkt des

16) Lassen sich denn die „Reize", überhaupt physikalische Intensitäten als solche Summen betrachten? Vgl. Kries in der oben (Anm. 3) genannten Abhandlung.

Bewusstseins vorstellen". Gegen diese vom Verf. angeführte Aeusserung Stadler's[17]) haben wir einzuwenden, dass das gewählte Bild nicht einsehen lässt, warum wir nicht jene Entfernung „gleichsam" in gleiche Strecken getheilt denken und danach zahlenmässig fixiren können. In diesem Sinne antwortet Fechner unserm Verf., es sei doch nicht zu leugnen, dass sich von einer schwächeren zu einer stärkeren Schallempfindung etwas ändert, er habe aber gezeigt, dass man „die Grössen jener Aenderungen als Aenderungen von Grössen" behandeln könne. Unseres Erachtens läuft der Streit auf die nur aus unmittelbarer innerer Selbstwahrnehmung beantwortbare Frage hinaus, ob Gleichheitsschätzungen von Empfindungszuwüchsen auf verschiedenen Höhen der Stärkescala möglich sind und mit dem Bewusstsein der Nothwendigkeit und Evidenz vollzogen werden können.

Gegen Fechner's „Contrastempfindung", welche theoretisch dem Empfindungsunterschiede proportional und gleich Null sein soll, wenn wir zwei Eindrücke als gleich auffassen, erhebt F. A. Müller den Einwand, dass hiernach die Auffassung der Gleichheit gar keine Auffassung wäre; er findet es „absurd, zu behaupten, die Bewusstseinsbestimmung sei gleich Null, wenn in allerdeutlichster Weise zwei Objecte ihrer Qualität, Extension oder Intensität nach gleich zu sein scheinen" (S. 106). Hierauf sagt Fechner: „Absurd wäre, wenn ich die Empfindungen, die ich von diesen Objecten habe, für Null erklärte; aber warum nicht die, die ich von ihrem Unterschiede habe?" Gut! anworten wir, möge die Unterschiedsempfindung gleich Null sein; das heisst in gewöhnlicher Sprache nur: es wird keine Verschiedenheit wahrgenommen; doch nun gemach! Nichtwahrnehmung der Verschiedenheit ist keineswegs gleichbedeutend mit Wahrnehmung der Nichtverschiedenheit; zur letzteren gehört das Bewusstsein der Negation der Verschiedenheit und dieses Bewusstsein ist selbst nicht negativ und nicht gleich Null. Auch unser Verf. jedoch, der die Empfindung gleich Null durch eine „Nullempfindung" oder ein „Gleichheitsgefühl" ersetzen will, scheint nicht hin-

17) Philos. Mtsh. Bd. XVI, S. 583.

länglich zu berücksichtigen, dass es sich überhaupt nicht um so elementare Phänomene, wie sie durch das Wort „Empfindung" oder „Gefühl" ausgedrückt werden sollen, sondern um viel verwickeltere Processe handelt, bei welchen Empfindung, Gedächtniss, Erwartung, beziehendes Denken zusammenwirken. Indem ferner der Verf. die Wahrnehmung von Stärkeverschiedenheiten durch „Contrastgefühle von variablem Charakter geschehen lässt, mithin die Verschiedenheiten der Empfindung, welche den Intensitätsdifferenzen der Reize entsprechen, rein qualitativ deutet, rückt er die für quantitativ und die für qualitativ gehaltenen Contraste so nahe zusammen, dass es ganz räthselhaft wird, wie wir dazu kommen, dem Reize, der doch die objectivirte Empfindung sein, sonach in strengster Abhängigkeit von ihr stehen soll, einen Grad oder intensive Grösse zuzuschreiben. Wie kommt es, dass wir Tonintervalle und Farbencontraste nicht als quantitative Differenzen auffassen, dass wir dagegen die Stärke des Schalles, die Helligkeit des Lichtes von allen qualitativen Bestimmtheiten unterscheiden, dass wir auch „Gleichheitsgefühle", die sich auf Grössen und solche, die sich auf Qualitäten beziehen, auseinanderzuhalten wissen? Mögen wir auch der durch Erfahrung erworbenen Kenntniss der objectiven Ursachen unserer Empfindungen weitgehenden Einfluss auf unsere Intensitätsschätzungen zuschreiben, so werden wir uns doch schwer ausreden lassen, dass diesen Schätzungen in letzter Instanz eine subjective Nothwendigkeit zu Grunde liegt, und dass solche Contraste, wie wir sie durch die Bezeichnungen: lauter leiser, heller dunkler, schwerer leichter ausdrücken, von andern Contrasten, wie: roth grün, süss salzig sich dadurch unterscheiden, dass sie auf eine grössere oder geringere Inanspruchnahme oder Bethätigung gewisser Vermögen unserer Sinnlichkeit, kurz auf Intensitätsdifferenzen hindeuten, für welche eine Masseinheit zu suchen man nur dann einen Widersinn nennen dürfte, wenn man mit Kries behauptete, dass intensive Grössen eben als solche (theoretisch) unmessbar seien.

Auch Hering's Ansicht über scheinbare Raum- und Zeitgrössen können wir nicht so absurd finden wie der Verf.

Wenn Hering die Grösse der Vorstellung ceteris paribus der Grösse der Dinge proportional wachsen lässt, so muss man hier unter „Vorstellung" nur nicht den natürlich unräumlichen Act des Vorstellens, sondern den vorgestellten Inhalt verstehen, und ebenso sind die „Dinge" natürlich Erscheinungen, also wiederum Vorstellungsinhalte. Der Unterschied ist nur, dass diese Inhalte das einemal unter den Bedingungen und mit den Hülfsmitteln exacter Beobachtung und Messung, das anderemal nur „dem Gefühl nach" d. h. durch unmittelbares Urtheil, möge es nun zu Stande kommen wie es wolle, verglichen werden. Aehnliches dürfte auch von der Unterscheidung wirklicher und scheinbarer Zeitgrössen gelten.

Ref. ist sich lebhaft bewusst, mit dieser Besprechung dem reichen Inhalte des Buches in keiner Weise genug gethan zu haben, und möchte daher Alle, die sich für das Problem der Psychophysik interessiren, zu eigener Prüfung der vom Verfasser mit eindringender Sachkenntniss und in wissenschaftlicher Haltung vorgetragenen Ansichten einladen.

Tübingen. Dr. E. Philippi.

Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie von *Fr. Jodl*, Privatdocent der Philosophie an der Universität zu München. I. Bd. Stuttgart, Verlag der J. G. Cotta'schen Buchhandlung 1882. (VI, 446 S.) 8°.

Nicht eigentlich eine Geschichte der Ethik kann das vorliegende Buch heissen, sondern — wie der Verfasser es selbst angedeutet hat — eine Geschichte der ethischen Prinzipien. Das ganze Gebiet der angewandten Ethik, wie es der Verf. nennt, die Formen und Verhältnisse des sittlichen Lebens, die Pflichten- und Güterlehre, oder wie man dies Gebiet sonst benennen will, wird in dieser Darstellung bei Seite gelassen. Allerdings sind gerade die ethischen Prinzipien oder besser gesagt das ethische Prinzip für die philosophische Behandlung des Gegenstandes unleugbar das Wichtigste; andererseits hat die angewandte Ethik die Bedeutung der Verifikation eines Rechenexempels, insofern erst in der Behandlung der ethischen

Lebensformen mit voller Deutlichkeit und unzweifelhafter Evidenz heraustritt, ob das gefundene ethische Prinzip eine blosse theoretische Abstraktion, oder eine lebensfähige ethische Potenz ist. Insofern kann auch eine Kritik der geschichtlich auftretenden ethischen Systeme, die mit einer guten geschichtlichen Darstellung derselben unbedingt verknüpft sein muss, erst dann als gelungen betrachtet werden, wenn sie jene ethischen Prinzipien und Systeme in ihrer Anwendung und Durchführung an den einzelnen Gestalten des sittlichen Lebens prüfend verfolgt. Auf diese Vortheile hat der Verf. in seiner Darstellung verzichtet, und wir sind die Letzten, diesen Entschluss zu tadeln; entspringt er doch aus dem Bewusstsein, dass eine solche Geschichte der Ethik im vollen Sinne des Wortes eine schwere und umfassende wissenschaftliche Arbeit ist, die nicht bloss Scharfsinn, sondern ein ausgebreitetes Detailstudium erfordert. Wir wünschen aufrichtig, dass das gütige Geschick dem Verf. auch dazu Zeit und Kräfte schenken möge. — Was also der Verf. eigentlich geleistet hat, ist eine Darlegung der Moralprinzipien, und zwar reicht die Darstellung in diesem Bande bis zum Ausgang des 18. Jahrhunderts, bis auf Leibniz und Wolff. Vorausgeschickt, mehr in der Form einer Einleitung, ist eine kurze Entwicklung der griechisch-römischen und der christlichen Ethik. Ueberall, wie schon bemerkt, hat sich der Verf. vorzugsweise an die prinzipiellen Fragen über das Wesen und den Ursprung des Sittlichen gehalten und die einzelnen Formen und Gestalten des sittlichen Lebens nur insoweit berührt, als sie mit jenen Fragen in unmittelbarem Zusammenhange stehen. Und in der That kommt es ja immer zuerst darauf an, in der Flucht der geschichtlichen Erscheinungen den ruhenden Pol zu finden; dieser aber und damit das Wesen des Sittlichen ist nicht etwas ein für allemal fest Gegebenes, sondern etwas Veränderliches, und das Beharrende oder Bleibende ist nicht irgend eine bestimmte Gestaltung des ethischen Lebens, sondern nur das die Entwicklung selbst regelnde Gesetz (S. 38). Ein starres und unlebendiges Gesetz würde nicht die Fülle und Mannigfaltigkeit der sittlichen Lebensformen erklären, der Mangel aber an einer einheitlichen sittlichen Norm liesse die Geschichte der ethischen Ideen als eine Darstellung

von gegenseitig sich aufhebenden Meinungen und Irrthümern erscheinen — eine Auffassung, die gegenüber der Geschichte im allgemeinen und der Geschichte der Philosophie insbesondere für Viele als die höchste Weisheit erscheint. Von einer solch' trostlosen Skepsis ist der Verf. weit entfernt. Er versteht die Geschichte der Ethik als allmäliges Fortrücken der Auffassung dessen, was als sittlicher Thatbestand oder Inhalt der sittlichen Gebote gilt (S. 38) und unterscheidet darnach die antike Gestaltung der Ethik mit ihrer optimistischen Denkweise über die menschliche Natur, die christliche Ethik mit ihrer lebhaften Betonung der Sünde, endlich die modernen Versuche, eine von theologischen Voraussetzungen unabhängige Ethik zu gewinnen. Die antike und die christliche Ethik wird mehr einleitungsweise, die moderne aber bis auf Leibniz in ausführlicher Darstellung abgehandelt. Vielleicht würde es sich empfohlen haben, der christlichen Ethik eine ausführlichere Behandlung zu widmen, da hier das Verhältniss von Religion und Sittlichkeit, eine der prinzipiellsten ethischen Fragen, in seiner ganzen Schärfe heraustritt, und da andererseits der Inhalt der christlichen Ethik nicht mit jenen künstlichen, verkehrten und einseitigen Theorien auf die gleiche Stufe gestellt werden kann, an denen die neuere Entwicklung der Ethik so reich ist. Das Prinzip der christlichen Ethik, das hebt ja der Verf. sehr richtig hervor, bedeutet nicht etwa Vergangenes, es ist kein „überwundener Standpunkt". Denn durch alle geschichtlichen Wandlungen hindurch stehen die Grundgedanken dieser Religion, stehen die sie vertretenden Kirchen immer noch als eine Macht in unserem öffentlichen, in unserem geistigen Leben da, und behaupten ihren engen Zusammenhang mit allem, was sittlich heisst. Ja, der Gedanke, dass das religiöse Element ein unentbehrlicher Faktor im Sittlichen sei, hat gerade in unserem Jahrhundert sogar wieder merklich an Boden gewonnen. Eine absolute Scheidung von Religion und Moral gilt zwar in der Theorie für unverfänglich, verfehlt aber niemals da, wo sie sich in Praxis umzusetzen beginnt, scheue Bedenken, ja offenes Entsetzen hervorzurufen (S. 47 fg.). Worin nun aber das eigentliche Wesen und Prinzip des durch das Christenthum begründeten

sittlichen Lebens besteht, darüber hätte gewiss mancher Leser eine nähere Aufklärung gewünscht. Was Jodl hierüber bemerkt, scheint mir durchaus zutreffend, aber es erschöpft die prinzipiellen Gesichtspunkte nicht, die bei einer geschichtlichen Entwicklung der ethischen Probleme immer gegenwärtig gehalten werden müssen. An der Spitze der christlichen Gedankenentwicklung, bemerkt der Verf. sehr richtig, steht keine Theorie, sondern eine auf sittlichem Gebiete schöpferische Persönlichkeit, welche der Frage nach dem Wesen und Inhalt des Sittlichen aus eigener, innerster Erfahrung eine neue Antwort zu geben weiss (S. 50). Ganz richtig; allein diese für das Christenthum, sein religiöses und sittliches Leben bedeutsamste und charakteristische Thatsache, ist es nicht bloss für das Christenthum, sondern meines Erachtens für das sittliche, für das höhere Geistesleben des Menschen überhaupt. Die christliche Idee ist ferner nach der Ansicht des Verf. ein relativ Höchstes von grösster Entwicklungsfähigkeit; ihr Inhalt ist die Forderung der selbstverleugnenden Liebe bis zum Preisgeben der eigenen Persönlichkeit; an Stelle des antiken Ineinander von Geist und Natur tritt eine an's Asketische grenzende Missachtung des Natürlichen, freilich in der erhabenen Forderung unbedingter Herzensreinheit den höchsten Triumph des Geistes verkündigend (S. 51). Wir erfahren aber nicht, inwiefern diese christliche Sittlichkeit religiös begründet ist, inwiefern das religiöse Prinzip Jesu auch eine eigenthümliche Form des sittlichen Lebens begründet hat. Ich glaube, wenn der Verf. alle diese Fragen eingehender berücksichtigt hätte, so würde er den Erfolg einer solchen Behandlung auch in der Darstellung der modernen ethischen Lehren verspürt haben. Wenn das ethische Prinzip des Christenthums nicht eine blosse Episode der Vergangenheit, sondern eine ewig lebendige Macht ist, so können die nachchristlichen Versuche, eine Wissenschaft der Ethik zu begründen, von diesem Prinzip nicht gänzlich absehen, sondern müssen zu ihm, bewusst oder unbewusst, ausgesprochen oder stillschweigend, freundlich oder feindlich, in irgend einem Verhältniss stehen oder in ein solches gesetzt werden können. Und in der That können alle diese Versuche der modernen Ethik daraufhin

angesehen werden — und die klare und übersichtliche Darstellung des Verf. erleichtert uns dieses Unternehmen — ob in ihnen die Grundlage der christlichen Ethik verlassen oder beibehalten und wissenschaftlich weiter entwickelt wird. So steht die patristische und scholastische Ethik allerdings im Wesentlichen auf christlichem Boden, aber die Entwickelung eines spezifisch confessionell-kirchlichen Lebens hat so viele fremdartige Elemente hereingebracht, dass eine wissenschaftliche Kritik darin das Prinzip der christlichen Ethik nur in einer sehr verdorbenen und engherzigen Gestalt nachzuweisen vermag; so beginnen zugleich mit der neueren Philosophie die Anfänge einer selbstständigen Ethik, die Versuche „ohne alle Rücksicht auf das religiös-kirchliche Element das sittliche Leben als ein gesondertes, von seinen eigenen natürlichen Gesetzen beherrschtes Gebiet der allgemein menschlichen Thätigkeit zu behandeln" (S. 87). Allein auch diese Versuche, der Ethik eine von kirchlichen Glaubens- und Lebensformen unabhängige Gestalt zu geben, stehen mit der christlichen Ethik in einem gewissen inneren Zusammenhang. Gleichviel ob jene Versuche sich vorwiegend kritisch und skeptisch gegen die kirchlich sanctionirte Ethik wenden, oder ob sie wie z. B. Hobbes oder die englischen Utilitarier das Prinzip der christlichen Ethik selbst negiren, oder ob sie endlich auf den Umwegen der an der kirchlich-positiven Ethik geübten Kritik zu dem Prinzip der christlichen Ethik wieder in ein freundlicheres Verhältniss treten: überall zeigt es sich, dass diese Kategorien der modernen Ethik in ihren innersten An- oder Absichten nicht dargelegt werden können, ohne ihr Verhältniss zur Religion und speziell zum Christenthum und seiner Ethik mit in Betracht zu ziehen. Der Verf. hat diese Beziehungen keineswegs ausser Acht gelassen; es bildet überhaupt einen Vorzug seiner Darstellung, dass er nicht bloss den ethischen Standpunkt der verschiedenen Vertreter der Ethik im Allgemeinen charakterisirt, sondern überall angegeben und durch Kapitelüberschriften herausgehoben hat, wie sich dieselben zu den einzelnen ethischen Fragen gestellt haben, welches Moment sie besonders ausgebildet, welche Einflüsse sie erlitten und ausgeübt, in welchen Punkten sie von ihren

Nachfolgern verbessert worden sind u. s. w. Diese Behandlung trägt sehr viel zur Uebersichtlichkeit und Klarheit der Darstellung bei, sie ermüdet weniger als lange prinzipielle Erörterungen, sie ist eine lebendige Illustration durch Beispiele, was die systematische Ethik in der Form allgemeiner Grundsätze erörtert. Fügen wir hinzu, dass diese sorgfältige Durcharbeitung des geschichtlichen Stoffes auch in eine geschmackvolle und wissenschaftlich angemessene Sprache gekleidet und die einschlägige Literatur in besonderen Anmerkungen nach Möglichkeit und Bedürfniss verwerthet ist; so dürfen wir Jodl's Buch als eine der nicht eben häufigen Erscheinungen der philosophischen Literatur bezeichnen, die ein wirkliches Verdienst beanspruchen darf, nicht bloss durch die in ihr gegebene Entwickelung der einzelnen historisch vorliegenden ethischen Prinzipien, sondern auch durch die Förderung der so lange stiefmütterlich behandelten ethischen Fragen überhaupt. Ueber diese Fragen wird der Verf. Gelegenheit haben im zweiten Bande sich noch gründlicher und grundsätzlicher auszusprechen und wir sehen darum der Fortsetzung des Werkes mit der Erwartung entgegen, welche die Befriedigung an dem vorliegenden Bande in uns rege gemacht hat.

J. Kreyenbühl.

Della interpretazione panteistica di Platone. Par *Alessandro Chiappelli:* Firenze, 1881. (284 S.) 8°.

Die vorliegende Schrift ist ein italienischer Nachhall der sogen. „platonischen Frage". Mit der nuova interpretazione ist Teichmüller's Ansicht über Plato's Lehre gemeint. Der Verf., von Teichmüller angeregt, versucht es, in dessen Wegen weiter zu wandeln, wobei es ihm widerfährt, dass er durch eigenes Forschen besser belehrt, von ihm in nicht unwesentlichen Punkten abzuweichen sich bemüssigt sieht.

Wir müssen darauf verzichten den historisch weit ausholenden, nach mannigfachen Richtungen hin ausgreifenden und fast mit der ganzen modernen Plato-Literatur sich auseinandersetzenden Abhandlungen des Verf. Schritt vor Schritt zu folgen. Eine grössere Oekonomie in Bezug auf das verarbeitete Material wäre dem Buche Chiapelli's sehr zu Statten

gekommen. Besonders hätte vermieden werden sollen die Mitaufnahme des literarischen Materiales, woran sich der Verf. über Plato orientirt hat. Für den Deutschen ist es insbesonders peinlich, sich durch einen Wust bekannter Ansichten mühselig hindurchringen zu müssen, um den Faden der eigenen Forschung des Verf. zu ergreifen oder den ergriffenen festzuhalten. Wir begnügen uns daher mit einer kurzgefassten Inhaltsangabe, woran sich einige Hauptresultate anschliessen mögen, zu welchen die kritischen Untersuchungen des Verf. geführt haben.

Nach einer etwas zu breiten Vergleichung Hegel's und Teichmüller's hinsichtlich der Auffassung der platonischen Lehre geht der Verf. zu einer eingehenden Besprechung der kritischen Beurtheilungen über, welche Teichmüller's Ansicht erfahren (Kap. I). Erst im II. Kap. führt uns der Verf. in medias res, indem er Teichmüller's Anschauungen nach Inhalt und Methode auseinanderlegt. Im III. Kap. wird besonders von der platonischen Ideenlehre nach Teichmüller gehandelt, worauf Plato's Unsterblichkeitslehre (Kap. IV) zur Besprechung kommt. — Mit Teichmüller erklärt sich der Verf. einverstanden in Bezug auf die Immanenz der Ideen in der Weltseele und lobt es an Teichmüller's Ansicht, dass diese den monistischen Zug in Plato's Lehre hervortreten lasse. Hingegen betont andererseits der Verf., dass neben dem platonischen Monismus ein entschiedener Dualismus unläugbar einherlaufe, welchen er historisch aus der Entwicklungsgeschichte des platonischen Gedankenbaues zu erklären versucht. Die stoische Philosophie biete nur ein ähnliches Beispiel eines neben dem metaphysischen Monismus einhergehenden erkenntnisstheoretischen und psychologischen Dualismus. Teichmüller's Behauptung, dass Plato keine persönliche Unsterblichkeit habe lehren wollen, findet der Verf., sei mit allen Voraussetzungen, auf welchen Plato's Lehre ruht, sowie mit dem ausdrücklichen Zeugnisse seiner Schriften unvereinbar. Zugleich ist er bestrebt nachzuweisen, dass Plato allerdings wie das gesammte Alterthum überhaupt eines tieferen Begriffes der Persönlichkeit ermangelt habe.

Innsbruck. Prof. Barach.

Descartes. Par *Louis Liard.* Paris, G. Baillière et Co. 1882. (299 S.) 8°.

Dem Verfasser handelt es sich nicht um ein concentrirtes Gesammtbild des Philosophen, sondern um eine tiefere und umfassendere Würdigung seiner Methode. Während das Allbekannte seiner Lehren auf das Nothwendigste beschränkt wird, gewinnt dagegen dasjenige, was im Verhältniss zu seiner Wichtigkeit bis jetzt minder eingehend behandelt wurde: das Wesen der methodischen Principien Decartes' und ihre Anwendung in fast sämmtlichen Hauptgebieten des menschlichen Wissens, um so mehr Raum.

Nachdem der Verf. auf den mathematischen Ursprung der methodischen Principien Descartes' kurz hingewiesen, hebt er sogleich hervor, dass die Erkenntniss ihres Wesens nicht allein im Discours de la méthode, oder in den Einleitungen zur Dioptrik und Geometrie zu suchen sei, sondern in allen Schriften Descartes', in dem gesammten grossen Werke seines Lebens. Indem der Verf. demgemäss daran geht, die Hauptmomente der Methode Descartes' darzustellen, zeigt er zunächst, dass Descartes von dem Gesichtspunkte der Einheit der Wissenschaften ausging. Alle Wissenschaften zusammengenommen waren ihm der eine menschliche Verstand, der immer derselbe bleibt, welchem Objecte der Untersuchung er sich auch zuwenden möge. Dieser Gesichtspunkt bedingte die Einheit und Universalität der cartesianischen Methode. Die Methode musste eine sein, weil es nur eine Wissenschaft und einen Verstand gibt. Die mathematische Methode überschritt daher in Descartes ihre bisherige Einschränkung auf das Gebiet des Quantitativen und wurde zur allgemeinen Methode der Wissenschaft überhaupt. Die Gegenstände, auf welche diese Methode von Descartes angewendet wird, sind zwar sehr verschieden, aber der Geist der Methode bleibt überall derselbe, nur modificirt und eingeschränkt durch die eigenthümliche Natur des jeweiligen Objectes.

Was das Wesen dieser allgemeinen Methode betrifft, so tritt nach dem Verf. dasselbe am klarsten zu Tage, wenn man ihr Ziel ins Auge fasst. Ihr Ziel ist die Begründung

der Wissenschaft, oder eines Systems gewisser und evidenter Erkenntnisse. Aber was sind gewisse und evidente Erkenntnisse? Aus der von Descartes vorausgesetzten Einheit der Wissenschaften folgt mit Nothwendigkeit, dass auch alle den Charakter der Wissenschaftlichkeit tragenden Erkenntnisse eines und desselben Wesens sein müssen. Sie müssen gewissermassen eine gemeinsame Seele, âme commune, haben, durch welche sie belebt sind. Wenn auch in einzelnen derselben der Charakter der Evidenz lebhafter, eclatanter hervortreten mag als in andern, sie müssen alle an diesem Charakter mehr oder weniger participiren. Nach Descartes, führt der Verf. aus, sind nicht alle Erkenntnisse von der gleichen Ordnung. Sie zerfallen in absolute und relative. Absolut ist aber nach Descartes dasjenige, was in sich die reine und einfache Wesenheit (la nature simple et pure) enthält, das Relative hingegen das, was an der einfachen nnd reinen Natur des Absoluten (etwa wie das Abbild an der platonischen Idee) theilnimmt oder aus ihm abgeleitet werden kann. Dieser Art sind z. B. Ursache und Wirkung, das Eine und das Viele, das Gleiche und das Ungleiche, die Correlativbegriffe, in deren jedem Paar der erste das Absolute, der andere das Relative ist. Das Absolute ist in allen diesen Fällen das durch sich selbst Erkannte, das Relative ist es erst durch das Ahsolute. Daraus folgt, dass für Descartes das Absolute dasjenige ist, auf welches das Relative zurückgeführt werden kann, die Methode daher auf die Decomposition des Relativen in seine einfachen Elemente gerichtet sein muss, deren Erkenntniss so klar und evident sein muss, dass in derselben zugleich die Unmöglichkeit einer weitern Zertheilung und Auflösung in noch Einfacheres unmittelbar einleuchtet. Zu solchen absoluten Erkenntnissen gehören nach Descartes die räumlichen nnd die Bewegungsbegriffe, die Begriffe des Wissens, des Zweifels, der Unwissenheit, der Existenz, der Dauer, der Einheit und die axiomatischen Wahrheiten. Alle diese natures simples sind durch sich selbst ebenso einleuchtend und gewiss, wie die Relativen durch sich selbst dunkel und ungewiss sind. Wir erkennen ihre Wahrheit durch Intuition, gewissermassen

in directem (unreflektirtem) Lichte, ohne jede Beimischung von täuschendem Schein und Irrthum.

Es ist zu bedauern, dass der Verf. bei dieser mehr ontologisch gefärbten Auffassung der Methode Descartes' es sich hat entgehen lassen, die so nahe liegende Verwandtschaft mit ähnlichen Bestrebungen, wie sie früher die Scholastik und der Platonismus der Renaissance-Epoche aufweisen, hervorzuheben. Denn in der That, die Methode Descartes' bietet in dieser Auffassung ein wahres Janusgesicht dar, nach rückwärtshin und vorwärtshin blickend, wie kaum eine andere Erscheinung in dieser vielgestaltigen und vielbewegten Uebergangsepoche. Allerdings ist diese Versäumniss dadurch zu entschuldigen, dass das Interesse des Verfassers keineswegs dem historischen Zusammenhange mit dem früheren zugewendet war, sondern, dass es ihm vielmehr lediglich darum zu thun ist, zu erkennen, in welcher Weise die theorie de la certitude immédiate et indiscutable des natures simples in den einzelnen Wisseschaftsgebieten, welche Descartes bearbeitet hatte, zum Ausdruck kam und in welcher Art dieselbe die Neuheit der Resultate des Cartesianismus gefördert hat.

Diesem Zwecke ist der grössere Theil des Buches gewidmet, dessen zweiter Abschnitt in vier Capiteln die Principien der allgemeinen Mathematik und Physik, sowie den Antheil der Erfahrung an ihrer Begründung behandelt, wogegen der dritte in sechs Capiteln sich mit der Metaphysik beschäftigt, unter welchem Titel auch Descartes' Psychologie mit einbegriffen ist. Den Schluss des Ganzen bildet eine zusammenfassende Darlegung des einheitlichen Zusammenhanges aller Theile der cartesianischen Lehren. Die Philosophie des Descartes wird vom Verf. als die höchste Entwicklung und das letzte Resultat seiner Methode aufgefasst. Sie ist aber zugleich das Bewusstsein derselben, ihr Commentar und ihre Rechtfertigung. Die Philosophie des Descartes und seine Methode erklären, beleuchten und beweisen sich gegenseitig.

Sehr wahr ist, was der Verf. am Ende seines interessanten und geistvollen Buches bemerkt: Die Erschütterung, sagt er, welche Deskartes' Lehre in der geistigen Welt nach

so mannigfachen Richtungen hin hervorgebracht hat, dauert noch fort, und viele durch ihre Neuheit überraschende Thesen unserer heutigen Wissenschaften sind nichts als cartesianische Sätze, ausgedrückt in neuer Sprache, die Descartes fremd war, und gereinigt durch die im Laufe der Zeiten fortgeschrittene Erfahrung von denjenigen Zuthaten, welche ihnen in Folge ihrer rein rationalen Ableitung unvermeidlich anhaften mussten. Sie sind aber schon innerlichst von dem nämlichen Geiste durchdrungen, der seither unablässig in der Wissenschaft befruchtend wirkt.

Innsbruck. Prof. Barach.

Prof. H. Vaihinger und seine Polemik.

Ein weiterer Beweis der Unhaltbarkeit der von Prof. Vaihinger aufgestellten Hypothese einer „Blattversetzung" in Kant's „Prolegomena", zugleich ein Beitrag zum Verständniss der Aufgabe von Kant's „Prolegomena" und deren methodischer Lösung

von Prof. Dr. J. Witte.

Im III. und IV. Doppelhefte des Bands XIV dieser Zeitschrift habe ich einen Artikel über „Die angebliche Blattversetzung in Kant's Prolegomena" veröffentlicht. Derselbe richtete sich gegen die den Kant-Forschern bekannte Hypothese des Prof. H. Vaihinger in Strassburg. Letzterer hat sich inzwischen in einem Aufsatze zu vertheidigen gesucht, den er betitelt: „Eine angebliche Widerlegung der »Blattversetzung« in Kant's Prolegomena" (vgl. das Doppelheft VI u. VII desselben Bandes dieser Zeitschrift). Ich fürchte, dass mein Gegner mit seiner „Widerlegung" kein Glück haben dürfte, da dieselbe in der That nicht das ist, als was sie sich gibt. Denn nirgends hat sich ihr Verf. darauf eingelassen, zu meiner gegen ihn gerichteten Beweisführung im Einzelnen Stellung zu nehmen; vielmehr wird durch seine Gegenschrift der von mir klar dargelegte Sachverhalt nur verdunkelt.

Wie geschieht dies? Zunächst nimmt Vaihinger auch nach meiner Entgegnung die Stellung ein, als ob eine Widerlegung ganz unmöglich wäre, er bleibt von vorn herein dabei stehen, dass seine Hypothese — obwohl diese ja schon an sich fast ein Unicum in der Geschichte der Wissenschaft bedeutet, gleichwohl — gar nicht verfehlt sein kann. Und was thut er nun weiter? Er sieht meine Abhandlung darauf hin an, ob sie nicht etwa formelle Ungenauigkeiten, methodologische Mängel, womöglich logischer Art, ob sie nicht am Ende „Denkfehler" enthalte, Verletzungen von Schlussfiguren oder gar von Denkgesetzen. Würde dies der Fall sein, dann müsste ja doch von Anfang an Jedermann Misstrauen in

meine Darlegungen setzen, dann wäre es gar nicht mehr nöthig, auch sachlich auf letztere selber einzugehen. Und siehe da, meine Widerlegung der Blattversetzung soll Verstösse gegen die einfachsten Gesetze der Logik enthalten. Vaihinger schreibt S. 415 (a. zuletzt a. O.): „[Witte] sagt auf S. 6: »Die mathematischen Urtheile bestimmt Kant als aprio»rische und dennoch synthetische Urtheile, d. h. auch als solche, die me»taphysischer Art (nach lit. a) sein können«. Die damit gemeinte Stelle ist die von Witte mehrfach angezogene, »im Eingang von § 2 vorange»stellte Prämisse«: »Metaphysische Erkenntniss muss lauter Urtheile a »priori enthalten«.“ Also Witte schliesst folgendermassen:

„Alle metaphysische Erkenntniss ist apriorisch.

„Mathematische Urtheile sind apriorisch.

„Also sind die mathematischen Urtheile metaphysisch.“

Diesen Schluss mache ich aber nirgends. Die Behauptung, dass ich es thue, ist einfach unwahr, und sie ist, da Vaihinger in seinen eben angeführten Worten uns das Material selber vor Augen stellt, aus dem er den Schluss irrthümlich eruirt, da er also böswillig nicht verfahren sein kann, gar nicht anders zu begreifen, als dass Vaihinger vielmehr selber eben jenen elementar-logischen Fehler wider Willen und in Folge psychologischer Verstimmung macht, den ich in jenem angeblichen Schlusse, der sich bei mir gar nicht findet, begehen soll. „Metaphysische Erkenntniss muss lauter Urtheile a priori enthalten“, ist nach Vaihinger selber der Obersatz jenes mir untersfellten Schlusses. Das ist ein Satz, der ja doch etwas ganz anderes besagt, als was er nach Vaihinger bedeuten soll. Er hat bei mir genau den Sinn, welchen Kant im § 1 begründet hat und welchen ich S. 4 (resp. S. 148) meines ersten Artikels gegen die Blattversetzungshypothese erläutert habe, nämlich keinen anderen als diesen: alle metaphysischen Erkenntnisse sind, was ihre specifische Natur und Eigenart betrifft, erstlich den Quellen nach a priori. Die apriorische Beschaffenheit der Urtheile ist also die erste zur specifischen Natur der metaphysischen Erkenntnissweise gehörige Eigenschaft der letzteren; alle Urtheile mithin, die, wie die rein mathematischen, diese Beschaffenheit besitzen, sind analog der (allgemein-) metaphysischen Erkenntnissweise. Falls Vaihinger aus jenen Prämissen einen Schluss, den übrigens nicht ich machen würde, sondern den ich nur Kant machen liesse, bilden wollte, und falls er diesen überhaupt nach dem Schema „Alle A sind B“ formuliren dürfte, so müsste derselbe lauten:

„Alle apriorischen Urtheile sind metaphysisch,

„Alle rein mathematischen Urtheile sind apriorisch,

„Also sind alle rein mathematischen Urtheile metaphysisch“, nämlich metaphysisch im allgemeinen Sinne. Lediglich dieser unantastbare Schluss würde demjenigen entsprechen, was ich in Kant's Sinne schliesse, wenn man meine Folgerung auf solche Form bringen würde. Indessen, genau genommen, darf dies gar nicht geschehen, da nach dem eben dargelegten Sachverhalte nur ein Schluss der Analogie und zwar ein solcher, den Kant macht, in meinen Darlegungen enthalten ist.

Es ist daher zweitens unwahr, wenn Vaihinger auf S. 416 (am zu a. O.) als weitere Instanz gegen mich mir [auf S. 5 resp. 149 meines ersten Artikels] die Behauptung unterschiebt, dass, weil nach mir „alle metaphysischen Urtheile apriorisch sind", auch alle analytischen Sätze metaphysisch, nämlich als apriorische Urtheile, sein müssten, indem er mir zum zweiten Male einen irrigen Schluss aus jenem bei mir nicht vorhandenen Obersatze blos andichtet und noch dazu übersieht, dass ich nur den rein-a priori entstandenen analytischen Urtheilen eine den allgemein metaphysischen analoge Beschaffenheit an jener Stelle zuerkenne. In Folge dieser ganz willkürlichen Auslegung wirft mir Vaihinger sub Abschnitt VI seines gegen mich gerichteten Aufsatzes eine Verwirrung von Begriffen vor, die somit ebenfalls gar nicht vorhanden ist. Zum zweiten Male interpretirt also unser „Kantphilologe" in meine Worte etwas hinein, was ihr Sinn geradezu verbietet. Damit ist es aber noch nicht genug. S. 414 (a. a. O.) unterstellt derselbe mir nämlich eine dritte derartige Behauptung, indem er mich sagen lässt, dass die mathematischen Urtheile nach Kant als metaphysische im weiteren Sinne aufzufassen seien, während ich in Wahrheit auch hier wiederum jene als den letzteren nur analog ansehe, mithin auch gar nichts bemerke über das Sphärenverhältniss, in welchem dem Begriffe nach diese beiden Disciplinen zu einander stehen. Folglich ist es auch nicht wahr, dass, wie Vaihinger gleichfalls S. 414 mit Rücksicht auf jene Stelle argumentirt, für mich die mathematischen Urtheile eine „Art" der „allgemein-metaphysischen", also den letzteren subordinirt sind. Damit fällt zugleich die weitere Beschuldigung, dass ich den rein mathematischen Urtheilen als Arten der allgemein metaphysischen die Beschaffenheit letzterer zuertheile, womit ich angeblich einen solchen Fehler begehe, der „die einfachste Regel der Logik über Art und Gattung, welche in jedem Menschen unbewusst zur Function gelangt, beleidigt". Es ist nach dem eben Dargelegten gar nicht erst nöthig auf den logischen Widerspruch in diesem Satze Vaihinger's hinzuweisen, in den dieser mit der Annahme der willkürlichen Verletzung eines angeblich „unbewusst" und unwillkürlich stattfindenden Naturgesetzes verfällt. Hat sich doch dies ergeben: alle logischen Fehler, die Vaihinger mir vorgeworfen hat, sind nur Folge davon, dass er in meine Worte etwas hineindeutet, wovon keine Silbe dasteht, dass er mir überdies Folgerungen unterstellt, die demjenigen, was ich deutlich sage, widersprechen. Alle diese unwahren Beschuldigungen Vaihinger's sind nur dadurch verständlich, dass bei meinem Widerpart, ohne dass er darum weiss, also in diesem Sinne „unbewusst" dasjenige Gesetz, das zu oberst alles Denken beherrschen sollte, das der Identität seine Kraft versagt.

So steht es um jene mir vorgeworfenen Irrthümer, wegen deren ich nach S. 416 in Vaihinger's letztem Artikel stets denselben „elementarlogischen Fehler" mache.

Fast noch schlimmer sind die weiteren Mittel, deren sich Vaihinger bei seinem weiteren Verfahren bedient. Zuvörderst sucht er durch solches den von mir gegen seine „Blattversetzung" erhobenen Haupteinwand sich

deshalb vom Halse zu schaffen, weil derselbe nicht an derjenigen Stelle meiner Widerlegung steht, welche mit Rücksicht auf den Inhalt des widerlegten Artikels deren Haupttheil und die eigentliche Ausführung meiner Entgegnung der Form nach bilden musste. Vaihinger bemerkt nämlich zu Anfang seines letzten Aufsatzes über die Blattversetzung dies: „[Witte] hat diese Widerlegung mit Einleitung, Schluss und verschiedenen nicht zur Sache gehörigen Bemerkungen bereichert. Ich verzichte auf diese Ausstattung. — Ich begebe mich in medias res."

Allein diese kurze Vaihinger'sche Einleitung wird sich als ein sogar sehr bedenklicher Zierrath selbst gegenüber meinen ihm viel zu langen einleitenden wie abschliessenden Bemerkungen erweisen. Denn in meinem Schlusse bringe ich den triftigsten, von dem besonderen Inhalte der Vaihinger'schen Darlegungen zu Gunsten seiner Hypothese ganz unabhängigen, Einwand gegen diese vor. Es ist das ein solcher, der gegen jede derartige Hypothese in Betreff der „Prolegomena" sprechen muss. Denn er besteht in der Thatsache, dass Kant selber wiederholt nach Vaihinger's eigenem Zugeständniss in den angeblich versetzten Text Einblicke gethan und doch von dieser Versetzung nichts bemerkt haben soll (cf. meinen früheren Artikel S. 28/9, resp. S. 172/3 und dazu Vaihinger's 2. Artikel über die Blattvers. S. 520)! Der Hinweis auf eine in so schlagender Weise widerlegende Thatsache wäre also ein blosser, überflüssiger „Zierrath!" — Ein „Zierrath?" — Nun freilich, er mag auch ein solcher bleiben, nur eben nicht in diesem ironischen Sinne, sondern er ist es in einer Bedeutung, die meinem Widersacher sehr unbequem ist! Halte ich ihn doch hier bei seinem Worte fest, durch welches er selber eine unwiderlegliche Thatsache anerkennt, die er nicht anders zu begreifen weiss, als dass er einen Kant der grössesten Oberflächlichkeit zeiht. Dies habe ich in meinem „Schluss" erwiesen; ausserdem aber habe ich in letzterem noch eine andere Behauptung Vaihinger's widerlegt, die sich auf den Kant-Recensenten Eberhard bezog, d. h. ich bin daselbst auf einen jener Punkte eingegangen, deren Wichtigkeit für Vaihinger selber aus dem Umstande erhellt, dass er der Erörterung derselben in seinem zweiten Artikel über die Blattversetzung nicht weniger als 30 Seiten widmet. Dasselbe also, was, wenn es Vaihinger berührt, für ihn den Werth hat, in diesen Heften einen solchen Raum einzunehmen, gilt ihm, wenn ich es erörtere, für einen blossen „Zierrath". „Abermals also versagt", wenn ich mich wie mein Gegner ausdrücken soll, und zwar nur, „um von Vaihinger's Stile Nutzen zu ziehen", „das Identitätsgesetz seine Function".

Wir verfolgen nothgedrungen diese Art von Polemik noch weiter. Vaihinger wendet sich nunmehr gegen meine Einwände lediglich vom Standpunkte seiner bekämpften Ansicht aus, indem er also nirgends die zur Controverse gewordene Hypothese in diesem Lichte auch nur vorläufig betrachtet oder gar auf Kant selber meinen Bedenken gegenüber zurückgeht. So legt er sogleich auf S. 401 Kant Ansichten und Argumentationen unter, die sich bei diesem gar nicht finden. Er beginnt daselbst seinen Artikel mit der zwar richtigen Bemerkung, dass der § 2 des

überlieferten Textes diejenige Erkenntnissart aufweisen solle, welche allein metaphysisch heissen kann; sodann beharrt er aber gleichwohl bei seinem von mir widerlegten Irrthume, indem er fortfährt: „Wie bekannt, ist dies die synthetische Erkenntniss a priori." Dies ist aber falsch, wie ich im früheren Artikel sogar auf Grund einer von der Blattversetzung gar nicht betroffenen Stelle gezeigt habe. Ferner heisst es ebd. bei Vaihinger: „In § 1 ist aber schon nachgewiesen, dass die metaphysische Erkenntniss lauter Urtheile a priori enthalte." Glaubt denn mein Widerpart, dass niemand ausser ihm Einsicht in den Text des § 1 der „Prolegomena" genommen hat? Es ist wirklich gar nicht zu glauben, auf welche Flüchtigkeit diese „Kantphilologen" bei ihrem Publikum zählen. Aber bei einem ausgesprochenen Gegner der Auswüchse dieser Richtung sollte doch Vaihinger annehmen, dass er den Text selber liest und darum z. B. nicht mich glauben machen wollen, dass im § 1 der Prolegomena, in welchem noch gar nichts bewiesen wird, eine so wichtige Sache, wie er sie dort blos hineinliest, wirklich bewiesen sei. Nicht mit einem Worte wird dort etwas bewiesen, nur Behauptungen werden formulirt und zwar auch nur über etwas Aehnliches, wie es das ist, was Vaihinger hineininterpretirt, durchaus nichts mit letzterem Identisches. Nun aber kehrt derselbe die Sache um, indem er sagt: Der Nachweis auf S. 4—8 des früheren Artikels geschieht so, „dass Witte lauter Dinge in den Text hineinlegt, welche gar nicht da stehen, auch gar nicht gefolgert werden können." Einen Beweis für diese Behauptung anzutreten, wird auch nicht mit einem Worte versucht. Der „Kantphilologe" hat's gesagt, und das genügt! Und doch halte ich mich an jener Stelle nicht blos § für §, sondern sogar lit. für lit., ja oftmals überdies noch Absatz für Absatz an das, was Kant selber sagt und gebe davon nur eine Paraphrase.

Allein man achte doch des Weiteren nur darauf, wie Vaihinger abermals verfährt! Der eben bezeichneten unbegründeten Unterstellung schickt er nämlich diese Bemerkung voraus: „Ich will einige untergeordnete Missverständnisse [sic!] übergehen, ich bemerke nur kurz, dass meine von Witte (S. 7 resp. 3) als »unerhört« bezeichnete Wendung bei richtigem Wortverstande aus dem eben Gesagten [sic!!] sich ergibt." Dieser letztere Irrthum ist für uns zunächst noch nebensächlich. Es genüge mit Bezug auf ihn nur der Hinweis darauf, dass „etwas eben Gesagtes" von sachlich beweisender Bedeutung in den 15 Zeilen, welche diesen Worten im Artikel bis dahin überhaupt nur erst vorangehen, niemand zu finden vermag! Die in ihnen enthaltene blosse Behauptung, dass durch die synthetische Erkenntniss a priori das Wesen des [speciell-] metaphysischen Urtheils erschöpft werde, war ja aber nur ein Festhalten an einem schon in meinem ersten Artikel widerlegten Irrthume, auf den ich jedoch später noch eingehend zurückkommen werde. Wichtiger sind uns jetzt jene angeblich „untergeordnete Missverständnisse". Sind diese, näher betrachtet, doch so wenig solche für Vaihinger selber, dass er auf dieselben vielmehr ausführlich S. 402/3 zu sprechen kommt. Dieser Sachverhalt wird aber verdunkelt, indem Vaihinger jenen Absatz, welcher auf

denjenigen anderen folgt, in welchem er von den vermeintlich „untergeordneten Missverständnissen" redet, mit den Worten beginnt: „Um neuem Missverständnisse vorzubeugen, muss ich hier folgende Zwischenbemerkung [sic!] machen. Es herrscht bei Kant bezüglich des »Eigenthümlichen« der Metaphysik eine kleine Ungenauigkeit." — Ueber eben diese vermeintliche Ungenauigkeit -- warum „vermeintlich", davon sogleich! — handelte ich aber gerade in jenen als „untergeordnete Missverständnisse" bezeichneten Erörterungen, d. h.: Vaihinger bringt in dieser sogenannten „Zwischenbemerkung" kein neues Missverständniss und behandelt in ihr nichts Neues, wie man der Ausdrucksweise nach erwarten sollte und wovon er den Schein erweckt, sondern er erörtert in ihr — auf solche Weise eine directe Widerlegung umgehend und damit die Wichtigkeit meines Angriffs verhüllend — genau dasselbe, was er zuerst als blos „untergeordnete Missverständnisse" hinstellt. Wiederum versagt also das Gesetz der Identität bei Vaihinger seine Kraft und noch dazu in doppelter Hinsicht. Denn die „Zwischenbemerkung" ist auch der Form nach keine solche, sondern genau dreimal so lang wie die im vorigen Absatze enthaltenen unzutreffenden Argumentationen gegen meine sogenannten Missverständnisse auf S. 4 bis 8, 148/52 des früheren Artikels.

Was vollends jene Kantische „Ungenauigkeit" angeht, so gesteht Vaihinger mit ihr gerade dasjenige — und zwar im Gegensatze zu seiner früheren Ansicht und mithin belehrt durch jenen meinen Aufsatz — nunmehr zu, was er im vorangehenden Absatze geleugnet hatte, dass nämlich von Kant im überlieferten § 2 der „Prolegomena" noch nicht das Specifische derjenigen Erkenntniss, welche allein metaphysisch heissen könne, bestimmt oder etwa dahin angegeben werde, dass sie ein synthetisches Urtheil a priori von philosophischer Art sei, sondern, wie Vaihinger wörtlich sich ausdrückt, „diese Unterscheidung des »Eigenthümlichen« der Metaphysik tritt zurück hinter derjenigen Bestimmung des »Eigenthümlichen«, wonach dasselbe einfach im synthetischen Urtheil a priori bestehe" (S. 402). Hiernach lässt Vaihinger selber, freilich nur als „Vermengung" und Nebensächliches (cf. ebd. S. 403) Kant eben dasjenige im § 2 darlegen und folgern, was ich zu des letzteren eigentlichen Inhalt mache. Sonst könnte ja Vaihinger's Vorurtheil, dass § 2 seinen Zweck nicht erfülle, nicht bestehen! Meine erste Widerlegung der Blattversetzungshypothese und zwar sogar deren „untergeordnete Missverständnisse" haben also doch die Wirkung gehabt, dass Vaihinger, um jene unglückliche Annahme zu retten, im letzten Artikel den verzweifelten Versuch macht, Kant noch einer neuen Flüchtigkeit zu beschuldigen. Während ich ja nachgewiesen habe, dass Kant im § 2 dasjenige Eigenthümliche, was die Metaphysik mit der Mathematik gemein hat, erörtert und im § 4 dasjenige, was jene von dieser unterscheidet, will Vaihinger durch jene seine Ausführungen in der „Zwischenbemerkung" dargethan haben, „dass Kant selbst nicht Beides unterscheidet, sondern vielmehr vermischt" (S. 403). In Wahrheit beweisen, wie nunmehr klar geworden sein muss, diese Ausführungen nur, dass Vaihinger willkürlich vermengt,

was Kant sorgfältig unterscheidet und dass also im § 2 auch für Vaihinger jedenfalls etwas Anderes jetzt enthalten ist, als was er in demselben damals erblickte und was er etwa damals auch von ihm begriffen hatte, als er seine Hypothese der Blattversetzung zuerst aufstellte.

Vaihinger begeht aber sub III des letzten Artikels noch einige Fehler, welche seine ganze Methode blossstellen. Zuvörderst behauptet er wiederum etwas Unrichtiges. Ich soll nämlich nach dem, was er mir S. 405 vorwirft, das Fehlen gerade des Hauptsächlichen im § 2 mit dem Auszugscharakter der Prolegomena entschuldigen, damit jedoch auf's Stärkste Kant beschuldigen. — Auch nicht eine Silbe hiervon ist wahr. Zu solcher Entschuldigung, geschweige denn einer ihr durch Umdeutung zu entnehmenden Beschuldigung, liegt bei mir auch nicht der mindeste Anlass vor. Was thut nämlich hier Vaihinger? Solche Eigenschaften, welche nur vom Standpunkte seiner widerlegten, jedenfalls zur Discussion stehenden Hypothese, einen Sinn haben, prädicirt er fälschlich von Thatsachen, die nur unter der Voraussetzung meiner Auffassung bestehen. Gerade ich habe ja im vorigen Artikel nachgewiesen, dass im § 2, sowie er überliefert wird, alles in Ordnung und auch jede Parallele zu einem angeblich entsprechenden § der „Kr. d. r. Vern." abzulehnen ist. Wenn somit in den „Prolegomenen" fehlt, was in der „Kritik" vorhanden ist, so ist darum ohne Weiteres noch gar keine Entschuldigung von nöthen. Ich entschuldige Kant in Wirklichkeit hier auch gar nicht, sondern ich rechtfertige ihn sogar, — um diesen Unterschied zu begreifen, dazu gehört freilich nichts weiter als ein normales Functioniren des Gesetzes der Identität und des Widerspruchs, — und zwar beruht meine Rechtfertigung auf der Thatsache, dass Kant in den „Prolegomenen" analytisch, in der „Kr. d. r. Vern." synthetisch verfährt.

Was bringt aber Vaihinger gegen den Hinweis auf diese Thatsache vor? Wiederum nichts, was in das Detail meiner Argumentation einginge, sondern lediglich eine subjective Ansicht, durch die er den Widerspruch, in welchem sein Verfahren zu Kant's eigener Erklärung über die Methode in den „Prolegomenen" steht, gewaltsam und mittels eines „kantphilologischen" Machtspruchs, der eine ganz wunderbare Entdeckung enthält, zu beseitigen sucht. Vaihinger gibt uns nämlich die Belehrung, „dass trotz des verschiedenen Charakters der Methode der Problemlösung in Kritik und Prolegomena doch die Einleitung als Problemstellung beide Mal im Wesentlichen identisch ist." Zum wie vielten Male versagt nun hier wohl, wie sogleich gezeigt werden soll, das Identitätsgesetz seine Function?! Der Leser möge es selber nachzählen! Sachlich aber ist doch wohl so viel klar, dass die Begründung der Reihenfolge der Problemlösungen nur abhängig sein kann von dieser selber und dass darum eine in dieser Art vorgenommene ausführliche Problemstellung der Problemlösung entsprechen müsse. Wer eine Untersuchung in Kant's Sinne analytisch (regressiv) führen will, so dass gerade diese Form im Gedankenfortschritte überwiegend hervortritt, der kann auch in der Einleitung — sofern diese eine Begründung der Eintheilung und Gruppirung

der nachher untersuchten Gegenstände selber gibt, wie es hier in den „Prolegomenen" der Fall ist — gar nicht umhin, eben den analytischen und nicht den synthetischen Gang der Untersuchung zu bezeichnen und gerade in dieser Skizzirung ihn auch zu befolgen. Wo freilich die Einleitung solche Aufgabe, die Gruppirung und den Gang der Untersuchung im Werke selber zu begründen, sich nicht stellt, wo somit die Problemstellung nicht dem Gange der Untersuchung gemäss zu sein braucht und die Eintheilung des Stoffes nur als kurze flüchtige Angabe ohne nähere Begründung hinterher hinkt, wie zumal letzteres in der „Kr. d. r. Vern." der Fall ist, da gewinnt die Einleitung eine so selbstständige Bedeutung gegenüber der Untersuchung, dass in ihr auch eine andere Methode befolgt sein kann. Nur so viel ist hiernach begreiflich und richtig, dass die Einleitung zur „Kr. d. r. Vern." nicht der in letzterer geführten Untersuchung methodologisch gleich, also nicht blos synthetisch, ist. Sie ist vielmehr auch analytisch. **Grundfalsch aber ist die Behauptung Vaihinger's** in seinem „Commentar z. Kr. d. r. Vern.", S. 412, auf welche er sich bezieht und welche dahin geht, dass die Problemstellung in der Kr. d. r. Vern. und in den Prolegomenen gleich sei. Die ganze Darlegung an jener Stelle S. 412 ist einer von jenen Abschnitten, durch welche dieser Commentar nicht grade zur Erklärung Kant's beiträgt. So beschaffen sind die Ergebnisse, in Bezug auf welche Vaihinger S. 405 seines 2. Blattvers.-Artikels mit Emphase ausruft: „Ich darf verlangen, dass man erst meine, die bisherige Literatur zusammenfassende und die ganze Frage neu behandelnde Darstellung dieses sehr schwierigen Problems (Commentar I, 412 ff.) gründlich erfasst habe, ehe man solche Einwendungen macht!" Das in den gesperrt gedruckten Worten enthaltene Verdienst, dessen sich Vaihinger rühmt, lasse ich ihm ungeschmälert, die in dem folgenden Passus erwähnte „neue Behandlung" ist jedoch kein Verdienst, sondern, wie bewiesen, eine Verwirrung des wahren Sachverhalts. — Weil ich nun an jener Stelle in meinem Artikel, um die Controverse von allem Fremdartigen möglichst rein zu halten, auf Vaihinger's von mir ja sonst sogar mit Anerkennung erwähnten Commentar mich blos nicht beziehe, soll ich diese „Verhandlungen" (!) — wozu dieser Pluralis majestatis? — gar nicht kennen. Seit wann beweist denn aber eine Abweichung von den Ansichten eines Anderen eine Unkenntniss des Letzteren? Vaihinger macht diesen Schluss sub III — in Folge beständigen Versagens der Function des Identitätsgesetzes.

Leider habe ich nunmehr noch eine letzte Unrichtigkeit zu constatiren. Vaihinger behauptet nämlich (S. 407 a. zul. a. O.), dass ich in meinem ersten Artikel auf S. 16, resp. S. 151 rücksichtlich des § 4 „zwei ganz verschiedene »Zwecke« verwechselt habe: nämlich den formalen: »synthetische Urtheile a priori«, und den materialen: Erkenntniss Gottes und der Unsterblichkeit". Nun lasse ich aber dort ausdrücklich das Thema der Ueberschrift vom § 4 in des letzteren Texte selber speciell dahin formuliren, „dass, da es noch keine Metaphysik gebe, es sich noch nicht um das »Wie« und die besondere [welches Epitheton zu urgiren ist!] Art

ihrer Möglichkeit handeln könne, sondern nur um letztere überhaupt, denn es sei noch gar nicht der Zweck derselben sichergestellt". Jene besondere Art der Möglichkeit wird natürlich im Unterschiede von der formalen Möglichkeit überhaupt erst durch den mannigfaltigen Inhalt dieser Disciplin näher bestimmt. Diesen Inhalt leugne ich also gar nicht, sondern weise auf ihn sogar ausdrücklich hin, und doch soll ich ihn angeblich mit der formalen Möglichkeit überhaupt, die blos im Zwecke liege, d. i. mit dem formalen Bestimmungsgrunde verwechseln! Ich soll dies thun blos deshalb, weil ich aus einem Satze Kant's nur die auf ersteren bezüglichen Worte anführe, — freilich aus einem Satze, in welchem, wie ich zugebe, Kant dem formalen Zwecke auch ein Beispiel des materialen hinzufügt, durch den er den ersteren näher zu bestimmen schien. Ein „materialer" Zweck, d. i. einer von der Art des immanenten, den Kant in der „Kr. d. Urtheilskr.„ definirt und von dem Vaihinger schon hier redet, ist jedoch etwas, was, wie gerade ein Kant-Commentator wissen sollte, Kant, als er die Prolegomena schrieb, noch gar nicht deutlich erkannt hatte. Solchen Zweck trennte Kant daher in diesem Werke von jenem noch nicht sorgfältig, sondern er fasst beide in einem Begriff zusammen. Da aber sowohl nach meinen früheren als nach meinen jetzigen Darstellungen es Kant an der Stelle im § 4 der „Prolegomena" gar nicht auf den besonderen Inhalt der „eigentlichen" Metaphysik ankommen konnte. sondern nur auf den formalen Bestimmungsgrund und Zweck derselben, so citirte ich den in Betracht kommenden Satz eben nur so weit, als es diese Auffassung zu bestätigen genügt. Die übrigen Worte, in denen Kant allerdings zugleich, obzwar in ironischer Weise, etwas Besonderes anführt, was man bisher als solchen speciellen Bestimmungsgrund zu bezeichnen pflegte, musste ich hier schon deshalb fallen lassen, weil dieser beispielsweise angeführte Inhalt **gar nicht Kant's eigene Meinung** über diesen ausdrückt. Denn „eine Erkenntniss des Daseins Gottes" ist uns nach ihm verschlossen, ist lediglich die Ausgeburt eines unhaltbaren und schwärmerischen Dogmatismus, aber kein Problem für die eigentliche, kritisch begründete Metaphysik als Wissenschaft. Indem Vaihinger dies übersieht, zeigt er, dass er einen Hauptzweck der „Kr. d. r. Vern.", ja sogar von Kant's gesammtem kritischen Unternehmen, speciell die Aufgabe und das Ergebniss des wichtigsten Kapitels von Kant's transscendentaler Dialektik noch gar nicht begriffen hat. Dasselbe beweisen alle jene Stellen in seinem Kant-Commentar, welche er in seinem zweiten Blattvers.-Art. S. 405 citirt. Denn es herrscht dort die grösste Verwirrung zwischen demjenigen Gebrauche des Wortes „Metaphysik", in welchem Kant diesen Terminus im bisherigen, vor ihm üblichen Sinne anwendet und zwischen demjenigen, der seinem eigenen neuen und kritischen Standpunkte entspricht.

Es kann also auch gar keine Rede sein von einem mir Schuld zu gebenden „Durchsägen" folgenden Satzes: „Man kann kein einziges Buch aufzeigen und sagen: Das ist Metaphysik, hier findet ihr den vornehmsten Zweck dieser Wissenschaft, die Erkenntniss eines höchsten Wesens und

einer künftigen Welt, bewiesen aus Principien der reinen Vernunft". Vaihinger meint S. 407, was ganz unmöglich ist, dass hier der Ton auf „bewiesen" liegt, so dass zu construiren wäre: hier findet ihr „den Zweck .... bewiesen". Darnach hätte sich also Kant der ungeheuerlichen Wendung „Zweck bewiesen finden" bedient, so dass nunmehr wenigstens ersichtlich sein dürfte, durch welchen Irrthum Vaihinger dazu kommt, mir jenes „Durchsägen" vorzuwerfen. Freilich bedarf er zu dieser Beschuldigung eines „Durchsägens" aller vernünftigen Redeweise. Denn man kann wohl beweisen, dass etwas ein Zweck selber sei oder einen solchen habe und worin dieser bestehe, z. B. in Erkenntniss Gottes; allein die Redeweise: „einen Zweck beweisen" würde so seltsam sein wie „einen Grund, eine Ursache beweisen" statt „aus einer Ursache, aus einem Grunde etwas beweisen". Von „beweisen" im Sinne des „Demonstrirens" einen Zweck als Object abhängig machen, verstösst gegen jeden gesunden Sprachgebrauch, weil gegen jede gesunde Logik. Vaihinger construirt darum hier ganz falsch. Dem zweifellosen Zusammenhange nach sowie gemäss dem deutlich vorliegenden Sinne ist jener Satz vielmehr folgendermassen zu construiren: „hier findet ihr den vornehmsten Zweck dieser Wissenschaft, die Erkenntniss eines höchsten Wesens und einer künftigen Welt und zwar beide bewiesen aus Principien der reinen Vernunft".

Wie es mit Vaihinger's Verständniss seiner Muttersprache bestellt ist, zeigt aber am besten der folgende Punkt. Man sollte freilich meinen, die Kunst, welche sich dieser „Kantphilologe" zutraut, sei zu Ende. Nein, er scheut sogar nicht vor einem salto mortale zurück, dem letzten Auswuchs seiner eigenthümlichen Methode, dessen Beleuchtung noch übrig ist. Ich hebe nämlich an einer Stelle meines früheren Aufsatzes (S. 20, resp. S. 165) den Umstand hervor, dass Vaihinger dadurch mit sich selber in Widerspruch geräth, dass er S. 324 seines ersten Blattversetzungs-Artikels leugnet, dass bei Kant im § 4 der Prolegomena in der Wendung „Der Schluss dieses Paragraphs" das Wort „Schluss" so viel wie „Ertrag", „Resultat" bedeute, während er selber ebd. S. 328 eben dasselbe genau in diesem Sinne deute. Womit sucht nunmehr in seinem letzten Artikel Vaihinger diesen offenkundigen Widerspruch zu beseitigen? Einfach durch übereilte Zuflucht zum Sprachgebrauche, indem er eine solche zu diesem nimmt, ganz unbekümmert darum, ob der Zusammenhang dieselbe auch gestatte. Denn er meint a. a. O. S. 408/9, als „Ertrag" wie als „Ergebniss" habe auch er „Schluss" hier verstanden, indessen nicht schlechthin als Ergebniss, sondern — und eben dies sei mir entgangen — als „Endergebniss!" Da haben wir's! „Aber gemach, verehrter Gegner!", möchte ich diesen hier recht dringend bitten. „Wer Andern eine Grube gräbt, fällt selbst hinein". Dies stets werthvolle Sprüchwort wird sich gerade hier bewähren, wie es sich schon so oft in dieser Sache nach meinen in diesem Artikel enthaltenen Entgegnungen Vaihinger gegenüber bestätigt hat. Was heisst denn „Endergebniss?" Doch wohl nichts anderes als das „letzte Ergebniss", so dass dieser Ausdruck offenbar voraussetzt, dass in einem Abschnitte, in Bezug auf welchen er ange-

wendet wird, mehrere Ergebnisse, mindestens zwei gewonnen worden sind! Nun aber handelt es sich hier nach uns beiden nur um ein einziges: nach Vaihinger nämlich darum, dass die metaphysischen Erkenntnisse für solche synthetische Urtheile a priori gelten müssen, welche philosphischer Art sind, nach Kant und mir darum, dass sie als solche „philosophischen" Erkenntnisse es mit Erzeugung der synthetischen Urtheile sowohl der Anschauung als auch dem Begriffe nach zu thun haben. Was soll also hier das Endergebniss?! Auf diesem Wege entgeht mir mein Gegner nie und nimmer. — Denn welches ist hiernach der Sachverhalt selber? Es ist dieser: Mit „Schluss" blos im Sinne von „Ende" kommt Vaihinger sowohl nach seinem letzten Aufsatz als auch nach der einen (zweiten) Stelle im ersten Blattversetzungs-Artikel nicht aus, die Deutung „Endergebniss" aber ist, wie ich soeben bewiesen habe, unmöglich, also bleibt nur meine, von Vaihinger somit grundlos abgelehnte, Ansicht, dass „Schluss" im § 4 der Prolegomena Absatz 6 gleich „Ergebniss", „Resultat" oder „Ertrag" sei, übrig. — Damit bei dieser Gelegenheit zugleich constatirt werde, was für Vaihinger ein synthetisches Urtheil bedeutet, erwähne ich noch folgendes Curiosum. Vaihinger bemerkt: „Wenn Witte hier ein synthetisches Urtheil vollzogen hätte, so hätte er die Lösung des »psychologischen Problems« (nämlich jenes eclatanten Widerspruchs bei Vaihinger bezüglich der verschiedenen Auffassung von »Schluss«) »gefunden«". Nach dieser Exspectoration gilt ihm also die Zusammensetzung von „Ende" und „Ergebniss" zu dem einen Worte „Endergebniss" für Vollziehung eines synthetischen Urtheils! Nun habe ich aber eben gezeigt, dass in diesem Falle das „Endergebniss" ein solches Ergebniss sein müsste, dem kein anderes vorausgeht und es also diesem Ende an der begrifflich nothwendigen Correlation des Anfangs gebricht. Darum würde diese Synthese hier genau denselben Sinn haben wie die Bildung eines Wortes „Holzeisen" aus den Wörtern „Holz" und „Eisen". Man sieht: Unablässig versagt diesem Kantphilologen das Identitätsgesetz seinen Dienst.

So viel über Vaihinger's Verfahren! Wenn sich nun mein Gegner in seinem Artikel nicht auf Darlegungen bezogen hätte, die in seinem Kant-Commentar enthalten sind, so würde ich fast am Ende sein. Ich bin auch von diesem Aufsatze an ein für alle Mal mit ihm zu Ende in Bezug auf Alles, was er etwa künftig je über die „Blattversetzung" vorbringen sollte. Allein auf einige Citate aus jenem seinem Werke, bin ich genöthigt einzugehen und vor allen Dingen muss ich jenen Sachverhalt noch mit ein paar Gründen belegen, für welchen ich in dieser ganzen Angelegenheit eingetreten bin.

Nur weil meiner Ueberzeugung nach Vaihinger's Hypothese einer „Blattversetzung" in den „Prolegomena" mit der in solchem Sinne wichtigen und bedeutungsvollen Methode, die Kant in diesem Werke, d. i. in einer seiner hervorragendsten Schriften, befolgt hat, ganz unvereinbar ist: nur deshalb und aus keinem anderen Grunde hatte ich dieselbe zum Gegenstande einer Kritik gemacht. Das Kritisiren oder gar ein Angriff

auf Vaihinger war wahrhaftig nicht mein Zweck, sondern leider eine unvermeidliche Folge der durch Letzteren geschaffenen Sachlage. So sehr nebensächlich ist mir von vorn herein alles Persönliche dabei gewesen, dass ich vielmehr schon bei der Kritik alles darauf anlegte, den positiven Gewinn meiner Polemik, d. h. das Resultat, welches diese für die Erkenntniss der Kantischen Methode hat, deutlich und wiederholt vor die Augen zu stellen (cf. zumal S. 7, 15 und 26 resp. 152, 160 u. 171 meines ersten Artikels). Dieses Ergebniss, welches noch näherer Begründung bedarf, ist folgendes:

Die „Einleitung" zu Kant's „Prolegomena" ist geradezu ein glänzendes Beispiel jener in diesem Werke ausgeübten Methode, die Vorzüge besitzt, wegen deren Kuno Fischer das letztere als „das Meisterstück von Kant's didaktischer Kunst" bezeichnet. Kant will ja in demselben mittels der Form einer für wissenschaftlich Gebildete anderer Fächer verständlichen Darstellung die Grundgedanken und den Gang seines Hauptwerkes erläutern. Er bedient sich zu diesem Behufe der didaktisch wirksameren Methode, der analytischen. Er legt nicht das gefundene Neue auf neue Weise dar, er gibt hier nicht etwas Fertiges, das bisher nur er allein besitzt und in dem ungewohnten, aber immerhin angemessenen Zusammenhange, in welchem alle seine Theile bei ihm stehen, progressiv den ganzen Reichthum seiner „Kritik der reinen (theoretischen) Vernunft" vor dem Leser ausbreitend in synthetischer Methode, sondern analytisch knüpft er an ein bekanntes Ganze an und schreitet regressiv bis zu jenen Quellen der Problemstellung zurück, deren Lösung im Detail nur die „Kr. d. r. Vern." enthält, während die „Prolegomena" die letztere nur andeuten, in der Hauptsache uns nur bis zu jenen Punkten hinführen, an denen die verschiedenen Weisen der Problemstellung begreiflich werden, welche in der „Kr. d. r. Vern." zu einer grossen und umfassenden Aufgabe vereinigt sind. Diese umfassende Aufgabe überraschte, ja bestürzte fast Kant's Zeitgenossen, jedoch das in der „Prolegomena" in seine Theilinhalte zerlegte Problem that es nicht mehr. Hier war noch die Beziehung zu und die Vermittlung mit dem bekannten Erkenntnissbesitz ersichtlich, die dort aus den Augen gerückt war. So beschaffen ist das Ganze der Prolegomena, d. h. die Ausführung dieses Werkes in seinen Haupttheilen; und die „Einleitung", die ja doch ausgesprochener Maassen gerade diese Methode begründen will, muss ihr darum auch in dieser Hinsicht entsprechen. Schon sie geht — was Vaihinger in seinem „Commentar" z. Kr. d. r. Vern. sowie in seinem letzten Artikel verkennt — analytisch zu Werke und zwar auf eine so vortreffliche Weise, dass in ihr bereits das Ergebniss der Ausführung, wie sie in den verschiedenen Haupttheilen geschieht, in nuce vorliegt und skizzirt erscheint, was ich im Folgenden beweisen werde.

Was ist denn jenes bekannte Ganze, an welches Kant anknüpft? Es sind die verschiedenen a priori-synthetischen Erkenntnissarten, welchen das Verfahren der von Kant in der „Kr. d. r. Vern." begründeten Metaphysik analog ist. Theils sind diese Erkenntnissarten in bereits vorhandenen eigentlichen Wissenschaften, z. B. in der reinen Mathematik und in

gewissen Sätzen der reinen Naturwissenschaft, theils in einer angeblichen Wissenschaft, nämlich in der bisherigen dogmatischen und eben darum nicht als Wissenschaft zu betrachtenden Metaphysik enthalten. Man theile also die verschiedenen vorhandenen Erkenntnissarten nur sorgfältig ein, so wird man erstlich das erkennen, was die gesuchte Metaphysik als philosophische Wissenschaft (Prolegg. Einl. § 1) noch mit ihnen gemein haben kann (Prolegg. Einl. § 2) und zweitens dasjenige, was dieselbe von letzteren unterscheidet (Ebd. § 4). Gemeinsam ist der Metaphysik und kann dieser mit anderen Disciplinen nur dasjenige sein, was nicht ihrem besonderen Inhalte und Zwecke entspricht. Von dieser Art sind ihr Ursprung (ebd. § 1) und ihre Methode (§ 1 u. § 2 im Anf.). Jenem zufolge ist sie a priori (§ 1 u. § 2 zu Anf.), der letzteren nach — wenigstens in den ihren eigenthümlichen Inhalt ausmachenden Sätzen (ebd. § 4, Absatz 4), nicht in denjenigen, welche diese blos systematisch verketten (Absatz 5) — synthetisch. Metaphysische Erkenntnissart muss mithin analog der Natur von solchen Urtheilen sein, die zugleich a priori und synthetisch sind, d. h. allen rein mathematischen, die dies eigentlich sind und nicht analytische, blos zur Beweisverkettung dienende Sätze; dieselbe muss überdies aber auch analog sein manchen rein naturwissenschaftlichen und dogmatisch-metaphysischen Sätzen, die, wie Kant in den entsprechenden ersten drei (Haupt)-Theilen der Prolegomena zeigt, Metaphysik „als Naturanlage" enthalten. — Metaphystik unterscheidet sich aber wiederum durch das, was ihr besonderer Inhalt und Zweck erfordert (§ 4) von allen übrigen Erkenntnissweisen und wird, sofern sie einem System von Urtheilen, das diesem Zweck und dem Verständniss des Zusammenhangs der durch letztere bestimmten Objecte unmittelbar dient, angewendet wird, Grundlage einer besonderen wissenschaftlichen Disciplin, der Metaphysik schlechthin oder „überhaupt", wie Kant sie nennt, der „speciellen" Metaphysik, wie man sie im Sprachgebrauch der heutigen Terminologie besser bezeichnen würde. Von dieser Disciplin, soweit diese schon als Naturanlage oder auch in unkritischer und wissenschaftlich unzureichender Form auftritt, handelt, wie bereits angegeben, der III. Theil, und inwiefern dieselbe kritisch zu begründen geht und den Charakter einer echten Wissenschaft anzunehmen im Stande ist, der IV. Theil von Kant's Prolegomenen.

Man kann angesichts dieses Sachverhalts mit Fug und Recht sagen, dass es nach Kant eine „Metaphysik im weiteren Sinne" gibt, zu welcher zwar nicht die ganze reine Mathematik, aber doch deren synthetisch-aprioriische Sätze und nicht minder die gleichen Sätze der reinen Naturwissenschaft gehören. Ich habe dies zwar bisher nirgends gesagt, sondern eben nur von solchen mathematischen Sätzen gesprochen, die zur Metaphysik gehören und dadurch eine Thatsache bezeichnet, wegen deren noch lange nicht die Mathematik als ein Ganzes für sich, als abgeschlossene Disciplin der Metaphysik untergeordnet wird, was Vahinger irrig mich thun lässt (a. z. a. O. S. 414.) Ich rede vielmehr in Anlehnung an das, was Kant selber äussert, nur davon, dass die metaphysischen Sätze den rein mathematischen in einer wichtigen Hinsicht analog sind, und ich gebrauche demgemäss auch

den Ausdruck „allgemein-metaphysischer Sätze," ohne diesen Terminus je für kantisch auszugeben; niemals jedoch spreche ich von einer als „allgemeine Metaphysik" zu bezeichnenden Disciplin. Auch Kuno Fischer thut dies nicht. Er kennt zwar eine „Metaphysik in ihrem weitesten Verstande", welche er bestimmt als die „allgemeine und nothwendige Erkenntniss der Dinge, sofern sie synthetisch" ist; indessen diese „Metaphysik" gilt ihm nur für eine Erkenntniss, d. i. eine Erkenntnissart, nicht für eine wissenschaftlich in sich abgegrenzte Disciplin. Vaihinger verkennt diesen Thatbestand bei allem, was er sowohl gegen Kuno Fischer als auch gegen mich über diesen Punkt in seinem letzten Artikel S. 412 wie auch in dem „Commentar", besonders S. 378—381, vorbringt. Wie wir nämlich sagen können: in allen Wissenschaften ist (als Naturanlage) Logik enthalten und in allen werden logische Sätze verwendet, ebenso gut muss ich nach Kant in anderer Hinsicht sagen, dass in jenen beiden Wissenschaften, welche synthetische Urtheile a priori verwenden, in der reinen Mathematik und in der reinen Naturwissenschaft, nicht minder aber auch in demjenigen, was als „Metaphysik überhaupt", d. i. als blosse Metaphysik bisher Wissenschaft sein wollte und nur angeblich solche war, Metaphysik als Naturanlage vorhanden ist. Auf S. 193 der ersten Hertenstein'schen Ausgabe von Kant's Prolegomena sagt dieser wörtlich: „Um von diesen wirklichen und zugleich gegründeten reinen Erkenntnissen a priori [er meint die eben erwähnten rein mathematischen und naturwissenschaftlichen] zu einer möglichen [scil. »Erkenntniss«], die wir suchen, nämlich einer Metaphysik als Wissenschaft, aufzusteigen, haben wir nöthig, das, was sie veranlasst, und als blos natürlich gegebene, obgleich wegen ihrer Wahrheit nicht unverdächtige Erkenntniss jener zu Grunde liegt, deren Bearbeitung ohne alle kritische Untersuchung ihrer Möglichkeit gewöhnlichermaassen schon Metaphysik genannt wird, mit einem Worte **die Naturanlage zu einer solchen Wissenschaft** unter unserer Hauptfrage mitzubegreifen, und so wird die transscendentale Hauptfrage [scil.: »Wie ist Erkenntniss aus reiner Vernunft möglich?«] in vier andere Fragen zertheilt, nach und nach beantwortet werden:

1) Wie ist reine Mathematik möglich?
2) Wie ist reine Naturwissenschaft möglich?
3) Wie ist Metaphysik überhaupt möglich?
4) Wie ist Metaphysik als Wissenschaft möglich?"

Nach diesem Absatze in Kant's Prolegomena sind also

1)a „reine Mathematik" und 1)b „reine Naturwissenschaft" „wirkliche und zugleich gegründete reine Erkenntnisse a priori",

2) ist „das, was sie veranlasst" eine „blos natürlich gegebene Erkenntniss a priori", die „Metaphysik" als Naturanlage, deren unkritische Bearbeitung gewöhnlich und traditionell schon Metaphysik genannt werde.

3) Es wird endlich im Gegensatze zu dieser gesucht die „Metaphysik als Wissenschaft", welche jedoch selbstverständlich

ebensowenig wie reine Mathematik und reine Naturwissenschaft ohne die Metaphysik als Naturanlage sich begreifen lassen würde.

Weil nach 2) Metaphysik als Naturanlage sowohl in der reinen Mathematik als auch in der reinen Naturwissenschaft enthalten ist, so kann man nicht blos, sondern muss sogar auf Grund dieser Stelle in den Prolegomenen mit Kant und in seinem Sinne sagen: Metaphysik d. h. metaphysische Erkenntnisse als Naturanlage stecken nicht minder in der reinen Mathematik und reinen Naturwissenschaft als in der eigentlichen Metaphysik, nämlich in der Metaphysik als einer wissenschaftlichen Disciplin für sich. Ebenso enthalten alle Wissenschaften Logik und wird diese nicht blos durch die wissenschaftliche Disciplin der Logik erschöpft. Aus 1)a und 1)b sowie aus 2) und 3) ergeben sich jedoch jene vier Fragen, in welche Kant oben sein grundlegendes Problem spaltete; es sind das Fragen, die, obgleich transscendental, es sämmtlich mit einer metaphysischen Erkenntniss nach dem hier Dargelegten zu thun haben. Ja, Kant gebraucht im § 40 der „Prolegomena" den Ausdruck „Metaphysik" selber in einem so überaus umfassenden Sinne, dass er in denselben sogar die synthetischen Grundsätze der reinen Naturwissenschaft mit einschliesst und die „Metaphysik schlechthin" nur als Theil jener umfassenden Metaphysik, wenn auch als Haupttheil betrachtet, obschon er als solchen diese nur in traditionellem Sinne gelten lässt, da er ihr nur negative Bedeutung, besonders nach § 56, zugesteht. Er sagt dort im § 40 nämlich dies: „Metaphysik hat es **ausser mit Naturbegriffen,** die in Erfahrung jederzeit ihre Anwendung finden, noch mit reinen Vernunftbegriffen zu thun .... und dieser **Theil** der Metaphysik etc." Unmittelbar vorher hatte Kant aber in freilich anderem sachlichen Zusammenhange Metaphysik und in dieser κατ' ἐξοχήν zu verstehenden Bedeutung gebraucht und ihr reine Mathematik und reine Naturwissenschaft entgegengesetzt. Beide letzteren behandelt er also hier und auch sonst in den Prolegomenen so gleichartig, dass Kant auch in jenem folgenden Absatze die Mathematik ebensogut wie die reine Naturwissenschaft als einen Theil der umfassenderen Metaphysik hätte anführen können.

Den vorhin angeführten vier Hauptfragen der Prolegomena entsprechen die vier Theile dieses Werkes. Die Folge letzterer wiederum ist vollkommen adäquat dem Fortschritte in der Lösung der erkenntnisstheoretischen Aufgabe, die Kant in diesen „Prolegomenen" nicht blos unternimmt, sondern auch durchführt. Wenn die Einleitung, wie nach oben Bewiesenem anzunehmen ist, derselben gemäss sein soll, so muss auch in hr bereits die Gliederung der Haupttheile skizzirt sein, und das ist in der That der Fall. Denn der § 2 deutet die Lösung der Fragen sub 1) und 2) an, der § 4 diejenige der Fragen sub 3) und 4). Dort im § 2 werden diejenigen synthetischen Urtheile aus anerkannten Wissenschaften aufgezählt und zugleich näher bestimmt (in lit. c), in denen die Metaphysik als Naturanlage vorhanden ist und in denen doch noch keine einer speciell metaphysischen Disciplin zugehörigen Erkenntnisse zu erblicken sind, d. h. die empirischen Urtheile der Naturwissenschaft und die mathe-

matischen; auch wird (lit. a u. b) erläutert, inwiefern in diesen empirischen wie in diesen mathematischen Urtheilen metaphysische Erkenntniss verborgen sei, nämlich soweit dieselben rein-apriorische und zugleich synthetische Elemente enthalten. Hier jedoch im § 4 werden diejenigen synthetischen Urtheile beleuchtet, welche für die Metaphysik als wissenschaftliche Disciplin direct bedeutungsvoll oder ihr zugehörig sind, nämlich die synthetischen Urtheile der unkritischen Metaphysik — die auch nur noch als Wirkungen einer Naturanlage erscheinen — und die synthetischen Urtheile, durch welche die a priori stattfindende Erzeugung der Erkenntnisse sowohl hinsichtlich ihres anschaulichen als auch ihres begrifflichen Momentes erklärt wird und welche eben dadurch philosophischer Art sind, indem sie ersichtlich machen, in welcher Art das Bewusstsein ursprünglich schöpferisch ist. Wenn somit im § 2 nur von demjenigen Synthetischen die Rede sein kann, welches als blosse Naturanlage sich geltend macht und zugleich in vorhandenen Wissenschaften enthalten ist, so durfte Kant hier noch gar nicht von den „eigentlich metaphysischen" Urtheilen, die eine Disciplin der Metaphysik begründen, reden. Indem Vaihinger's Blattversetzungshypothese gleichwohl diese Urtheile dem § 2 zuweisen will, bringt sie, wie auch aus diesem weiteren Grunde hervorgeht, ganz Ungehöriges in den § 2 hinein, und ihr Urheber verkennt völlig den analytischen Fortschritt vom Bekannten zu den gesuchten Elementen für eine gesuchte neue Disciplin, welcher nicht blos innerhalb des § 2 und § 4 sondern auch im Aufsteigen von dem Gesichtspunkte des ersteren zu dem des letzteren ersichtlich ist. Der doppelte Umstand also, dass Kant, um bei schon bekannten und anerkannten Elementen zunächst stehen zu bleiben, zuerst blos von der Naturanlage zur Metaphysik und überdies nur von der, welche in bewährten Wissenschaften sich kund thut, reden durfte, macht Vaihinger's Hypothese unmöglich. Empirische Naturwissenschaft und Mathematik gehören hinsichtlich ihrer metaphysischen Basis im § 2 um so mehr zusammen und schliessen zugleich um so mehr andere Erkenntnisse von sich aus, als nach Kant's „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft" (Vorrede) ja „in jeder besonderen Naturlehre nur so viel eigentliche Wissenschaft angetroffen werden könne, als darin Mathematik anzutreffen ist." — Wenn im § 2 nur von der Naturanlage zur Metaphysik die Rede sein kann, so sind durch Kant's Zweck und durch seinen methodischen Gang von demselben aber nicht blos die „eigentlich metaphysischen Erkenntnisse", sondern auch die Sätze der reinen Naturwissenschaft ausgeschlossen. Diese vermisst Vaihinger S. 326 seines ersten Artikels und vermuthet deshalb auch noch, „dass mit der Blattversetzung ein **Blattausfall** verbunden sei." Erst durch Annahme des letzteren wird der Zweck der ersteren in Vaihinger's Sinne völlig erreicht, ohne denselben bleibt der durch die Blattversetzung gewonnene Text auch für Vaihinger selber noch lückenhaft und ohne Concinnität. Dadurch wird — was ich das vorige Mal ebenfalls noch gar nicht erwähnt hatte — seine Hypothese so complicirt, d. h. der einzige Vortheil,

den sie bietet, eine Concinnität herzustellen, nur durch eine weitere Hypothese so willkürlich erkauft, dass sie auch formal und methodologisch rein an sich selbst betrachtet, ganz unhaltbar erscheint.

Wie in den abhandelnden Untersuchungen selber die Theile 1 und 2 näher zusammen gehören, so sind auch in der „Einleitung" der „Prolegomena" die methodologischen Erörterungen über die Voraussetzungen, auf welchen die in den Fragen 3 und 4 enthaltene Problemstellung beruht, in einem §, nämlich im § 2, zusammengefasst, und wie des Weiteren dann wieder Theil 3 und 4 in engerer Beziehung zu einander stehen, so geschieht das Gleiche mit den entsprechenden Erörterungen im § 4. Wie überdies die im 4. Theil erörterte Metaphysik als wissenschaftliche Disciplin nur auf den Voraussetzungen der in Theil 1, 2 und 3 dargelegten metaphysischen Naturgrundlage des erkennenden Bewusstseins beruht, so fasst endlich auch die besondere Bestimmung des Zwecks und Wesens dieser Disciplin, welche im Absatze 6 des § 4 der „Einleitung" gegeben wird, alle diese Momente definitorisch zusammen. Die richtige Interpretation der „Einleitung" zu Kant's „Prolegomena" ergibt also in der That dies: Die gesammte Gliederung und der Inhalt in den vier Haupttheilen der „Prolegomena" selber ist in deren § 4 als etwas, was in dieser Einleitung bereits im Keime enthalten ist, angedeutet. Denn Kant schreibt sich in diesem Paragraphen für die Lösung der Aufgabe der Prolegomena — nachzuweisen, wie Metaphysik als wissenschaftliche Disciplin möglich ist — diesen Gang vor: von der Einsicht in die Möglichkeit der Erzeugung synthetischer Constructionen in der reinen Anschauung, wie sie in der Mathematik stattfinde, will er fortgehen zu der Einsicht in die Möglichkeit der synthetischen Erzeugung von Begriffen, wie sie in den reinen Naturwissenschaften vollzogen wird, um endlich zu gelangen zu der Darlegung der Möglichkeit der Erzeugung von synthetischen Urtheilen aus in solcher Weise gewonnenen Anschauungen und Begriffen in einer speciellen Wissenschaft der Metaphysik. Alle drei Momente werden ganz genau bezeichnet durch die Definiton dieser Disciplin im 6. Absatz des § 4, nach welcher deren Aufgabe so bestimmt wird: „Die Erzeugung der Erkenntniss a priori sowohl der Anschauung [erstes oder mathematisches Moment] als Begriffen nach [zweites oder rein naturwissenschaftliches Element], endlich auch synthetischer Sätze a priori [drittes oder speciell-metaphysisches Moment] und zwar in philosophischen Erkenntnissen [ein Zusatz, der sich natürlich nur auf die „Sätze" beziehen kann] machen den wesentlichen Inhalt der Metaphysik aus." Nur „den wesentlichen Inhalt" machen sie aus, weil auch die Metaphysik, sogar als besondere Disciplin, auch noch selber analytischer Sätze bedarf. — —

Unser „Endergebniss" ist folgendes: Nach der Einleitung zu Kant's „Prolegomena" ist Metaphysik als diejenige Wissenschaft zu betrachten, welche die Natur von solchen Erkenntnissen zu ergründen hat, die dadurch synthetisch a priori und zugleich von philosophischer Art sind, dass sie zeigen, wie nicht blos hinsichtlich der Anschauung, sondern auch den Begriffen nach eine auf den Inhalt jener bezügliche a priori vor sich

gehende Erzeugung von Urtheilen im Bewusstsein stattfindet. Solche liegt ja, wie dann das Werk selber zeigt, in den auf Erfahrung beschränkten Sätzen einer immanenten Metaphysik, d. h. in den obersten Grundsätzen des reinen Verstandes, in diesen wenigstens als dem allein positiven Theile solcherDisciplin vor. —

Hierdurch wird eben jene Ansicht bestätigt, welche ich schon in meinen 1874 erschienenen „Beiträgen zum Verständniss Kant's" scharf betont habe, nämlich die Ansicht, dass Kant mit seinem Apriori das Schöpferische im menschlichen Geiste bezeichnen wollte. Dieses sachliche Resultat, zu welchem auf's Neue meine durch Vaihinger's unhaltbare Hypothese veranlassten Aufsätze mich geführt haben, geht doch sicherlich weit hinaus über den Zweck, Vaihinger anzugreifen; wegen dieses Ergebnisses meinte ich, dass meine freilich ohne Widerlegung von Vaihinger's hartnäckig vertheidigter Hypothese nicht gut thunlichen Darlegungen auch für weitere Kreise Interesse haben dürften. Denn es steht nunmehr fest, dass Kant jene Ansicht vom Apriori sogar in klarem und deutlichem Selbstbewusstsein besessen hat, indem er sie ausführlich und zwar in sicherem von Stufe zu Stufe fortschreitendem Gedankengange durch eine mustergültige, ja „klassische" Methode gerade an jenen Stellen begründet, deren überlieferte Anordnung und Gestalt H. Vaihinger beanstandet und aus einer „Blattversetzung", deren Ergebniss noch dazu ohne die weitere Hypothese eines „Blattausfalls" eine neue Inconcinnität schafft, erklären zu können vermeint.

Litteraturbericht.

Kritik und kurze Darlegung der exacten Natur-Philosophie. Ein Beitrag zu der in der Gegenwart auf naturwissenschaftlichem Grunde sich vollführenden neuen Constituirung der Philosophie. Von Dr. *Adolf Mühry*. Fünfte sehr vermehrte Auflage. Göttingen, Vandenhoek und Ruprechts Verlag. 1882. XV. (S. 287) 8°.

Gedanken, welche der Verf. seit 1875 „in beschränktem Maasse in vier s. g. Ausgaben" veröffentlichte, erscheinen hier in „erweiterter, fünfte Auflage genannter, Ausführung". Seine Grundgedanken gibt er selbst gegen Schluss der Schrift S. 234 in folgenden Worten an: „Im Weltensystem erkennen wir, und zwar inductiv, zwei allgemeinste Agentien ubiquitär herrschend, die Gravitation und die Teleologie; beide bestehen darin, auf einander wirkend, und so gleichsam zwei parallele Reihen darstellend, dyoistisch, die erstere als das Physische, die zweite als das Psychische; auch in der Menschheit finden sich diese beiden Reihen und deren Bündniss fortgesetzt, insofern die in deren Organismus mit Bewusstsein und Selbständigkeit wirksamen logischen Gesetze identischer Art sind mit den im Weltsysteme wirksamen. Allgemeinste Aufgabe der Philosophie wäre daher die Beantwortung der Frage über die natürliche

Stellung, welche die menschlichen Erdbewohner in der allgemeinen Teleologie des Weltensystems einnehmen. Da nun bei jedem Menschen nur ein geringer Theil der ihm angeborenen natürlichen geistigen Fähigkeiten zur Entfaltung gelangt, während bei dem Instinkt der Thiere das Umgekehrte gilt, da also bei jedem Menschengeiste die Potentialität grösser als die Actualität bleibt, so darf und muss die Vermuthung hervorgehen, die Teleologie desselben sei bei dessen Tode, d. i. mit dem irdischen Dasein, nicht abgeschlossen". Weiter heisst es S. 270: „Das im Weltensystem erkennkare, einheitliche, fehlerlos und bewusst Gedachte und mit unermesslicher Macht Gewollte stellt dar zugleich einen astronomisch-teleologischen Beweis von inductivem Charakter für die Existenz eines so Denkenden und so Wollenden, d. i. eines Monotheos, d. i. der Gottheit".

Auch an anderen Stellen spricht der Verf. von dem „so Denkenden und so Wollenden", von dem kosmischen Geist, der dem Wesen nach dem menschlichen Geist identisch sei, deshalb scheint es uns überflüssig, von einer neuen Weltanschauung, dem Dyoismus, zu reden, wenn der Monotheos konkreter Natur ist. Auch wir vertheidigten in unserem Antimaterialismus und unserem Idealrealismus die substanzielle Selbständigkeit des Psychischen und Physischen, des Geistes und der Materie, aber wir schämten uns der im Volksbewusstsein lebenden Idee nicht und achteten es für keine Schande unseren Monotheos als absolute Persönlichkeit zu denken, unsere Anschauung Monotheismus zu nennen. Mühry nennt seine Schrift „Kritik und Darlegung", aber er bringt eigentlich nur Kritik. Die Darlegung der Naturphilosophie erfordert das Eingehen in das Wesen des Monotheos, als des einigen Urgrundes für die „dyoistische Reihe". Da nun der Verf., wie es scheint, nur monistische Literatur kennt, so verweisen wir ihn auf die in diesen Monatsheften 1872 Band VIII S. 526 ff. von uns angezeigte Schrift von v. Brucken gen. Fock: das Wesen Gottes und der Welt, die ebenfalls auf dem Boden der absoluten Persönlichkeit steht; unsere Anzeige nennt auch die für diesen Begriff wichtigen Schriften von J. Sengler.

Selbst aber wenn wir uns irren, mit dem Verf. in Betreff des Monotheos auf demselben Boden zu stehen, wird es uns freuen seiner eigentlichen Darlegung der Naturphilosophie bald zu begegnen. Freilich hat er recht, dass bei der gegenwärtigen Herrschaft des Monismus Anschauungen wie die seine erst mehr im 20., wie im 19. Jahrhundert wissenschaftliche Beachtung finden werden. Möglich indess, dass gerade Mühry's Methode, nur die „dyoistische" Reihe zu betrachten und den Monotheos im Hintergrund zu lassen, Interesse und willige Aufmerksamkeit anregt; denn wer es wagt, von Persönlichkeit zu reden, der gilt in unserer monistischen Zeit von vornherein für todt in der Philosophie.

In 19 Paragraphen behandelt M. seinen Stoff; einzelne Ausführungen in Anmerkungen, die er Scholien nennt, anreihend. Noten und Epilegomena schliessen das Ganze. Unter den beiden Begriffen der Gravitation und der Teleologie fasst, wie citirt, Mühry die beiden Agentien des Physi-

schen und Psychischen zusammen. Hauptaufgabe ist ihm daher, die zur Zeit verkannte Wahrheit der Teleologie durch inductiv beigebrachte Beispiele zu beweisen. Ihm ist Teleologie die in einem Gegenstand der Untersuchung bestehende Proportionalität, quantitative und qualitative, der Theile eines Ganzen, besonders in Bewegung befindlicher Theile; in ihr sieht er den Beweis, dass in dem Gegenstande immanent auch logische Gesetze wirksam sind, in welchen sich ein objectives Denken äussert. Als Beispiele der Teleologie bespricht er besonders den Mond und den Ocean. Er führt in den Noten am Schluss namentlich die astronomische Teleologie weiter aus und bespricht aus Anlass von Pseudoteleologie auch Aug. Comte, W. Stanley Jevons und Herbert Spencer. Wir dürfen leider auf die interessante Darstellung nur verweisen.

Seinen Dyoismus begründet er vor allem durch den Nachweis, dass sich im Denken des Universums und im menschlichen Denken dieselben logischen Gesetze kundgeben. Er fordert, dass die Philosophie in Zukunft in richtiger Analogie mit der Copernicanischen Weltanschauung, nicht vom subjectiven (homini-centrischen) sondern vom objectiven kosmischen Standpunkt ihren Ausgang nehmen müsse. Dabei sucht er zu zeigen, dass sich Kant mit Unrecht einen Copernicus der Erkenntnisslehre nenne. Nun stimmen wir M. gerne bei, wenn er die Denkkraft und die Zeit bedauert, welche noch immer an Kant's Raum- und Zeittheorie verschwendet wird; es ist auch wahr, dass nach Kant's Subjectivismus die allgemeinen Naturgesetze ihren Grund in dem Verstand haben, der sie der Natur vorschreibt: trotzdem aber bleibt Kant der Copernicus der Psychologie. Gegenüber den Lehren, Ideen und Wahrheiten seien angeboren oder sie würden durch die Sinne eingeschrieben, gegenüber der ganzen vorausgehenden Philosophie, welche die Seele zwar als höchstes Prinzip des Lebens pries, aber doch als kraftloses, entwicklungsloses Ding behandelte: gegenüber dieser ganzen Philosophie bewies Kant die Seele als eine selbständige, die Aussenwelt freithätig ergreifende Kraft. Darin liegt Kant's unbestreitbar Copernicanische That, auch wenn er die Consequenz, diese Kraft zugleich als eine konkret lebendige, entwicklungsfähige darzustellen und zu begreifen, erst einen Fichte und namentlich einen Hegel, dessen ganzes System fast nur eine Geschichte des Selbstbewusstseins ist, ziehen liess.

Mühry gibt als Ursache von Kant's und der seitherigen Philosophie Verharren auf dem subjectivistischen oder homini-centrischen Boden an, dass man das objective oder kosmologische Denken zu wenig beachtet habe. Aber gründet nicht grade der objective Idealismus der speculativen Philosophie in der Gewissheit von der Identität von Denken und Sein, in dem Willen, die Natur als das Anderssein des Geistes oder des objectiven absoluten Denkens und Wissens darzustellen? Nicht der Wille, das objective, kosmologische Denken darzustellen, rettet vor Subjectivismus; denn selbst der potenzirteste Subjectivismus meint, objective Wahrheit zu denken. Aus dem Subjectivismus rettet, sagen wir, nur das Aufhören eines Philosophirens aus der Etymologie der Worte und das Aufsuchen der Induction.

Mühry führt von Bacon ein treffliches Bild der Induction an. Die Spinne zieht aprioristisch aus sich heraus; die Ameise trägt empirisch zusammen, die Biene aber sammelt Werthvolles empirisch ein und verarbeitet es sinnig. Den Subjectivismus vergleicht Mühry mit der Spinne. Wir stimmen bei und fügen nur hinzu, der Subjectivismus spinnt aus sich heraus, weil er nur mit seinem sprachlichen Material operirt. Weil z. B. das Wort Materie in seiner Beziehung zu mater, Mutter, seinem sprachlichen Inhalt nach zwar ein Wirken, Sichentfalten, Bilden u. s. w. bedeutet, aber doch bei seinem bewussten oder unbewussten Gegensatz zu dem freithätig schaffenden pater, Vater, stets als ein unfrei wirkendes gedacht wurde, so blieb dieser Unfreiheit wegen die Materie bis in die jüngste Philosophie der blosse Stoff, das Todte, Gestaltungsmögliche, aber durch Kraft zu Gestaltende, zu Bewegende. Erst Newton verband der Biene gleich Induction und Speculation und erkannte die Materie als das im Gesetz der Gravitation wirkende. Kant fasste dann geradezu die Materie als Dynamis, als Kraft der Gravitation auf und stellte auf Grund der „wundersamen Thatsache des Gewissens", oder wie wir sagen wollen, auf Grunde inductiver Erfahrung, dieser physischen Wirkungsweise die psychische Wirkungsweise als eine Kraft des Gewissens und der Sittlichkeit gegenüber. So dass man die materialistischen Fortsetzer Kant's stets fragen muss, wie es möglich sein soll, dass die dem Gesetz der Gravitation unterworfene Materie, aus ihrem Muss, gemäss ihrer Masse und dem Quadrat der Entfernung zu wirken, sich erhebe zu einem Thun, das sich vor ein Du sollst! gestellt fühlt und weiss. Die modernen Rückfahrer zu Kant wissen freilich oder wollen nichts wissen von Kant's „wundersamer Kraft des Gewissens", um so erfreulicher ist es bei Mühry, den wohl nur sein Eifer für Teleologie und die Gegenüberstellung von Gravitation und Teleologie Kant's Verdienst der Gegenüberstellung von Gravitation und Sittlichkeit übersehen liess, dass er dem Gewissen, dem Gefühl der Verantwortlichkeit und dem religiösen Bedürfniss, das er, im Fortschritt gegen Kant, aus den Gefühlen des Abhängigseins, des Gewissens und der Hoffnung entstehen lässt, vollste Gerechtigkeit gewährt. Dagegen wenn Mühry als Summe der Ethik hinstellt: „Die Menschen müssen unter einander sich gegenseitig das Leben leichter machen", so scheint uns Kant Idealeres zu fordern mit den Worten: „Handle so, dass du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden Andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloss als Mittel brauchst". Es sind nicht äussere Zwecke, welche Kant dabei im Auge hat, sondern der Mensch als vernünftiges Wesen oder als Person existirt ihm als Zweck an sich selbst. Da nun Mühry als Wesen des Geistes grade den Zweck, die Teleologie hinstellt, so wäre die Kant'sche Formel der Ethik für M. sogar eine Consequenz gewesen. Die christliche Forderung alle Menschen zu lieben, nennt M. bei dieser Gelegenheit „eine unmögliche und widerliche". Er berührt sich damit wieder mit Kant, welcher zwar vom Christenthum sagt, es habe das Liebenswürdige an sich, die Pflicht in freie Neigung zu verwandeln, der aber doch stets der Meinung blieb, es sei eine Forderung von etwas Unmöglichem, die Pflicht,

oder das befohlene Gesetz gern oder aus Liebe zu thun. Nur das Achtungsgefühl vor der Pflicht lässt er gelten.

In seiner Betrachtung des Geistes spricht Mühry auch vom Unterschied des Geistes vom Instinct, von der Unabhängigkeit des Geistes vom Hirn, von der Automotivität oder Freiheit der Ortsveränderung, von der instinctiven oder animalen Unterlage des Geistes, von den geistigen Gefühlen, von der Entstehung des Bösen aus dem Streite des Instincts mit Vernunft und Gewissen; er spricht über das Schöne, „über die Unvergänglichkeit der Geister mit inductiven Gründen"; er erörtert die bedeutenderen philosophischen Systeme, die zu seinem Systeme in Beziehung stehen; er bespricht in den Bemerkungen zur Philosophie der Geschichte die „acht grossen Culturcentren" der Menschheit u. s. w. Aber es ist nicht möglich, auf Einzelnes specieller einzugehen. Es ist ein reicher, klar und geistvoll behandelter Stoff, der hier in anregender Form geboten ist. Und wir wiederholen gern, dass es die erste Naturphilosophie ist, mit der wir uns auf gleichem Boden fühlen. Aber Räthsel bleiben auch hier. So interessant z. B. grade die Darstellung der Beziehung zwischen Instinct und Geist ist, so dunkel bleibt im Grunde die Sache. Denn was ist Instinct? Er ist nichts so fertiges, wie man vielfach jetzt noch meint. Mühry hat eine freiere Vorstellung vom Instinct; indess fiel uns grade bei seiner Darstellung wieder Augustins Wort ein, das Verständlichste dem Menschen sei der Mensch. Auch liegt uns bei dem Princip reiner Sittlichkeit der Grund des Bösen mehr im Wesen des Geistes selbst, wie in dem Streit von Vernunft und Instinct. Indess wir wollen es Andern überlassen, Mängel bei Mühry zu finden. Unsere Aufgabe wollte vor allem sein, aufmerksam auf seine gediegene Schrift zu machen und wir wollen hoffen, dass es seinem Dyoismus gelingt, beizutragen zur Erschütterung des Monismus.

L. Weis.

Ueber den Ausgangspunkt und die Grundlage der Philosophie von *Maximilian Drossbach*. Frankfurt a. M. 1881. (111 S.) 8°.

Der Verfasser denkt von den Bemühungen und Erfolgen der Philosophen vor ihm klein, sehr klein, von den seinigen gross, sehr gross. „Unsere heutige Wissenschaft, meint er, kennt die wahre Erfahrung gar nicht"; sie „verwirrt den Verstand der Jugend entweder mit eingebildeten übersinnlichen Geistdingen, oder mit eingebildeten sinnlichen Stoffdingen"; sie „lässt das Gemüth, die sittlichen Gefühle unerklärt und unbeachtet" (S. 85). Ja „den bisherigen philosophischen Richtungen ist die Unkenntniss der ersten Elemente des Erkennens gemeinsam"; es ist daher „begreiflich, dass sie zu keinem befriedigenden Resultate gelangten" (S. 105). In welchem Contraste steht hierzu nicht die Schrift des Verfassers! „Sie bezeichnet die feste, unverrückbare Basis, von welcher man ausgehen muss, um zu wirklicher Erkenntniss zu gelangen" (S. 107); sie gibt „den positiven Anfang der Philosophie, das feste Fundament zum Aufbau eines

einheitlichen Systems, in welchem das gesammte organische und unorganische, das klar und das dunkel bewusste Leben seine Erklärung findet" (S. 110), ja bei dessen gehöriger Verwerthung „alles, was sich unserer Erfahrung darbietet, alles, wovon wir ein Wissen haben, aus einem Principe, aus einer Grunderkenntniss erklärt werden kann" (S. 111). Eine solche Ruhmredigkeit spannt selbstverständlich die Erwartung des Lesers auf's höchste und — was findet er? Nichts als eine neue dogmatische Metaphysik, deren die wirklich wissenschaftliche Welt lange übersatt ist. D. construirt dieselbe in der Form eines von dem Leibnizen's und Herbart's zwar modificirten, aber mit ihnen vielfach verwandten Monadismus. Zwar verbrämt D. seinen Dogmatismus mit einigen Ausführungen über das Zustandekommen und die Bedeutung unseres Erkennens (S. 1—13; 25—32), aber dieselben sind viel zu aphoristisch, oberflächlich und im Wesentlichen unrichtig, als dass sich an diese eine Metaphysik von wissenschaftlichem Werthe anhängen liesse. Bekanntlich hat Eduard Zeller schon im Jahre 1862 nachdrücklichst darauf hingewiesen, dass unsere heutige Philosophie an einem Wendepunkte angekommen sei, der eine neue Untersuchung der Voraussetzungen, von denen jene ausging, nothwendig mache (Vergl.: „Vorträge u. Abhandlungen". 2. Sammlung. Leipzig, 1877. S. 489). D. wiederholt diese Bemerkung (S. 107) in einer Form, die an Zeller's Ausspruch sehr anklingt. Auch fordert er, ähnlich wie dieser, nur nicht in derselben bestimmten Umgrenzung auf, „sich in die Geschichte der vorangegangenen philosophischen Bestrebungen zu vertiefen und die eingeschlagenen Wege bis zu ihrem Ausgangspunkte zurück zu verfolgen, mit kritischem Blicke prüfend, ob nicht ein Fehler zu finden sei, entweder in der einen oder in der andern Richtung oder in ihrem Ausgangspunkt selbst". Wenn D. selbst diese Mahnung nur ernstlich befolgt hätte! Er würde dann mehr Zeit und Kraft verwandt haben an die Kritik der vorhandenen Theorien des Erkennens und an die Herstellung einer besseren, begründeteren. Wäre er mit einer solchen Leistung hervorgetreten, so würde ihm die Wissenschaft den Aufbau seiner, nebenbei gesagt, durch und durch widerspruchsvollen Metaphysik gern erlassen haben.

Breslau. Th. Weber.

---

1) **Die Topik des Aristoteles,** übersetzt von *J. H. v. Kirchmann*. Heidelberg. Georg Weiss. 1883. (2 *M.*) (XXXVI und 205 S.) 8°.

Erläuterungen zu der Topik des Aristoteles von *J. H. v. Kirchmann*. Ebenda. 1883. (1 *M.*) (130 S.)

2) **Aristoteles' sophistische Widerlegungen,** übersetzt und erläutert von *J. H. v. Kirchmann*. Ebenda. 1883. (1 *M.*) (XXV. und 66 S.)

Erläuterungen zu Aristoteles' sophistischen Widerlegungen von *J. H. v. Kirchmann*. Ebenda. 1883 (50 ₰) (64 S.)

Die Uebersetzung und Erklärung des aristotelischen Organon von Kirchmann ist mit diesen Arbeiten vollendet. Zu Grunde gelegt ist der Text von Bekker und Waitz; für die Uebersetzung sind im Uebrigen die

Grundsätze massgebend geblieben, welche v. K. in der Einleitung zu seiner Uebersetzung der aristotelischen Metaphysik dargelegt hat: er glaubt sich um so treuer dem griechischen Texte anschliessen zu dürfen, da die so etwa entstehenden oder (wie v. K. vielmehr will) bestehen bleibenden Schwierigkeiten durch die Erläuterungen beseitigt werden; er hat ferner alle philosophischen Kunstausdrücke vermeiden und für die gemeinten Begriffe aus der lebendigen Sprache die passendsten Bezeichnungen aufsuchen zu sollen geglaubt. Dass dieses letztere Bestreben nicht überall von Erfolg gewesen, wird man erklärlich finden, im Uebrigen aber wird man anerkennen müssen, dass die Wörtlichkeit dieser Uebersetzung die Schwierigkeit des Verständnisses nicht wesentlich erhöht hat. Die in den Gedanken selbst liegenden Schwierigkeiten aber finden in den Erläuterungen eine möglichst knappe, jedoch allen Erklärungsbedürfnissen des Anfängers Rechnung tragende Erledigung. Der Topik ist überdies eine recht ausführliche Uebersicht des Inhaltes und seiner Anordnung vorausgeschickt. Somit werden sich ohne Frage auch diese Publikationen, welche freilich nicht für den bestimmt erscheinen, der Spezialstudien auf diesem Gebiete machen will, doch für die erste Einführung und für solche, die sich vor einem Specialstudium eine ausgebreitetere Belesenheit in der alten philosophischen Litteratur erwerben möchten, nutzbringend erweisen.

Wenn indess schon die mit den Erläuterungen hin und wieder verbundene Kritik nicht immer überzeugend ist, so enthalten die beiden längeren Einleitungen neben manchen treffenden Bemerkungen doch auch Mancherlei, was entschiedenen Widerspruch, ja Befremden erregen muss. Ich hebe hier nur einen der Gedanken hervor, die sich in beiden finden. „Es ist höchst interessant", heisst es S. XXI, „aus der Topik zu ersehen, welche Fülle von Hülfsmitteln von den Griechen ausgebildet worden ist, um über die Natur wie über das seeliche Gebiet und über Recht und Moral Gesetze aufzustellen, ohne im Mindesten zur Beobachtung der betreffenden Gebiete genöthigt zu sein." Vortrefflich! und auch das sei zugestanden, dass alle, und selbst die grössten griechischen Philosophen die Mittel des „von der Beobachtung isolirten Denkens" in einer Weise überschätzen und missbrauchen, die uns jetzt bereits ganz fern liegt. Wenn aber v. K. an einer andern Stelle bemerkt, auch in Discussionen über praktische, namentlich politische Fragen verlange man jetzt nicht formale, sondern sachliche Begründungen, und das, was man aus einer Topik wie der aristotelischen lernen könne, werde durch gute natürliche Anlagen ersetzt, man disputire jetzt auch nur, um die Wahrheit an's Licht zu bringen, blosse Kunststücke der Sophistik würden schnell als solche erkannt, fänden keinen Beifall mehr und seien durch viel feinere Mittel ersetzt — so geht er meines Erachtens viel zu weit. Allerdings wird ja heut zu Tage auf die „Beibringung von Material" — wo diese möglich ist — ein weit grösseres Gewicht gelegt, aber die Verwerthung desselben erfordert doch wieder den formalen Scharfsinn und wird an sich meistens noch sehr verschieden ausfallen können. Wie nun Angesichts der Leistungen der Tagespresse und der öffentlichen Körperschaften jenes behauptet werden kann, bleibt

mir unerklärlich; ich glaube vielmehr auf Schritt und Tritt, und selbst wo die höchsten Ansprüche auf Distinction gemacht werden, eine vordringliche und dreiste Sophistik zu bemerken, die aber leider im Vergleiche mit den Glanzleistungen griechischer Sophistik auf gleichem Gebiete nur den Eindruck barbarischer Unbeholfenheit, Stumpfheit und Anmuthlosigkeit machen kann. H. v. Kleist.

Geschichte der deutschen Philosophie seit Kant. Dictate aus den Vorlesungen von *Hermann Lotze*. (Angehängt ist eine Uebersicht über H. Lotze's Lehrthätigkeit an den Universitäten Leipzig, Göttingen und Berlin 1839—1881.) Leipzig, S. Hirzel. 1882. (111 S.) gr. 8°.

Auf Lehren früherer Denker einzugehen und selbst über ganze Perioden oder bestimmte Entwicklungszusammenhänge aus der Geschichte der alten und neuen Philosophie Betrachtungen anzustellen, hat Lotze fast in allen seinen grösseren Arbeiten Anlass genommen. Beispiele in nicht geringer Zahl liessen sich aus der neuen Logik und Metaphysik beibringen, aus dem Mikrokosmus sei hier nur das Kapitel über „die Wahrheit und das Wissen" (III, 8, 1) hervorgehoben, und ein ganzes umfangreiches Werk ist ja der „Geschichte der Aesthetik in Deutschland" gewidmet. Die Bedeutung der jetzt zu besprechenden Dictate besteht jedoch keineswegs allein in der gedrängten Zusammenstellung der anderswo nur zerstreut gebotenen Auffassungen und Urtheile und etwa in der Hinzunahme einzelner sonst nicht berücksichtigter Momente, Lotze geht hier vielmehr darauf aus, von den bedeutenderen der in Betracht kommenden Denker eine allseitige, wenn auch natürlich sich auf das Wesentlichste beschränkende Charakteristik zu bieten und dabei die zum Fortschritt treibenden und eine nach verschiedenen Richtungen auseinandergehende Entwicklung bedingenden Beweggründe an allen Punkten aufzudecken. Die historische Gesammtauffassung, die uns so in überaus klarer und fesselnder Darstellung verbunden mit einer schlagenden Kritik entgegentritt, ist meines Wissens eine in mancher Hinsicht originelle und neue; wer freilich Lotze einigermassen kennt, wird sich nach der Lectüre dieses Heftes sagen: so und nicht anders musste ja Lotze den Entwicklungsgang unserer Philosophie beurtheilen. Der Kürze wegen können hier nur einige sehr allgemein gehaltene und grösstentheils mehr das Aeusserliche betreffende Andeutungen gegeben werden.

Vorausgeschickt ist eine von Descartes ausholende Einleitung: Der Versuch Descartes', einen neuen Weg zur sicheren Ausbildung der Philosophie aufzufinden, ist völlig misslungen, aber mehrere seiner, abgesehen hiervon, entwickelten Gedanken sind für die nachfolgende Philosophie lange fortwirkende Anregungen gewesen. Der Gedanke einer mechanischen Naturauffassung ist zunächst freilich nur für die Naturwissenschaft, erst später wieder für die Philosophie wichtig geworden, unmittelbar wurde dagegen diese durch den Gedanken angeborener Ideen und durch das etwas unbestimmt gelassene Verhältniss zwischen Denken

und Ausdehnung zu weiteren Untersuchungen veranlasst. An das letztere Problem knüpft einerseits Geulinx, andererseits Spinoza und Leibniz an, während dem Intellectualismus Descartes' der Sensualismus Locke's entgegentrat und die Umbildung der letzteren Ansicht zum Skepticismus durch Hume die Vernunftkritik Kant's hervorrief.

Der Kantischen Philosophie allein ist das längste der nun folgenden sechs Kapitel gewidmet; aus der deutschen nachkantischen Philosophie wird aber zunächst I. die idealistische Entwicklungsreihe behandelt: 1) Reinhold und Fichte eröffnen dieselbe mit Versuchen, das System Kant's noch deutlicher zu begründen oder in seine richtigen, angeblich von Kant übersehenen Consequenzen zu entwickeln. 2) Eben das Problem, welches Fichte zu einer Umbildung seiner Philosophie in seinen späteren Jahren drängte, hat Schelling in anderartiger Weise zu lösen versucht, 3) während das Charakteristische der Philosophie Hegels vor Allem in der methodischen Ausbildung liegt, die er dem Gedankenschatze des Idealismus gegeben hat. Weil das Schlussglied seines Systemes (das vollständige Fürsichsein des absoluten Geistes) eigentlich fehlt (denn Kunst, Religion und Wissenschaft gehören vielmehr dem objectiven Geiste an), hat seine Schule nach ganz verschiedenen Seiten hin sich weiter entwickeln können; als Vertreter der rechten Seite werden Hermann Weisse und Hermann Fichte, als Vertreter der linken Feuerbach, Strauss und Bruno Bauer aufgeführt.

II. Wieder unmittelbar an Kant und zwar polemisch besonders an die Art, wie er die religiösen Wahrheiten indirect zu begründen gesucht, knüpft sich eine andere Reihe von Philosophien, die indess nicht, wie die erwähnten, hinter einander, sondern neben einander zu stellen sind. Es sind dies die Philosophien 1) von Jacobi und Fries, 2) von Friedrich Schlegel und Schleiermacher (die in naher Beziehung zu Fichte stehen), 3) von Baader und Krause, 4) endlich die einen Gegensatz zu allen vorigen bildende von Schopenhauer. Während jedem Momente der idealistischen Entwicklung ein besonderes Kapitel gewidmet war, wird diese ganze zweite Reihe in einem erledigt, in ihr aber erscheint doch Schopenhauer vor den andern ausgezeichnet, da von ihm allein drei Paragraphen handeln, während von den Anderen immer je zwei in einem charakterisirt werden.

III. Im entschiedenen Gegensatze zu allen bisher angeführten Systemen steht die wieder unmittelbar an Kant anknüpfende Philosophie Herbarts, welche wieder in einem besonderen Kapitel behandelt wird. An die Stelle der Deduction aus einem Prinzipe tritt die gesonderte Untersuchung der verschiedenen Probleme, die auch thatsächlich nicht zu einer Einheit zurückführt, da ja theoretische und praktische Philosophie, und in dieser wieder die fünf Ideen geschieden bleiben; in der Metaphysik aber tritt an die Stelle des Monismus der Pluralismus. — Mit der Besprechung von Herbarts praktischer Philosophie bricht diese Skizze jäh ab; ein Schlusswort fehlt gänzlich und es bleibt, wie einst dem Hörer, so jetzt dem Leser die Bemühung überlassen, das Facit dieser von beständiger Kritik durchzogenen Darlegungen zu ziehen. Eine solche Bemühung würde aber deutlich erkennen lassen, inwiefern Lotze selber mit Benutzung der lebens-

fähigen Gedanken aller Schulen die Lösung der alten Probleme, sofern sie nicht als unlösbar anzuerkennen sind, gefördert und die früheren Einseitigkeiten in einem neuen Ganzen ausgeglichen zu haben glaubt.

H. v. Kleist.

La Philosophie scientifique par *H. Girard*, capitaine en premier du génie etc. Paris (J. Baudry) et Bruxelles (C. Muquardt). 1880. (IX, 406 S.) 8°.

Der Verfasser, als geachteter Militärschriftsteller auch in Deutschland bekannt, unternimmt es in vorliegendem Werke das Wesen und die Methode der wissenschaftlichen Philosophie darzustellen.

In einer kritischen Einleitung, welche den vierten Theil des Ganzen ausfüllt, unterscheidet er zunächst dialektische, wissenschaftliche und transscendente Philosophie. Begonnen habe sie ihre Entwicklung als Dialektik, die bei den griechischen Sophisten und in der mittelalterlichen Scholastik ihren Höhepunkt erreichte, und von deren Verschwinden aller wahre Fortschritt in der Philosophie abhänge. Die transscendente Philosophie habe zum Object die Welt der reinen Idee (Metaphysik, Moral, Aesthetik u. s. w.), die wissenschaftliche das Gebiet der Thatsachen (des faits naturels et sociaux). Der Rationalismus des 18. und der Materialismus des 19. Jahrhunderts seien die letzten vergeblichen Versuche gewesen beide zu vermengen; ihre reinliche Trennung sei endlich in Angriff zu nehmen.

Der Lösung seiner nächsten Aufgabe nun, das wahre Object der Wissenschaft zu bestimmen, schickt der Verf. eine sehr abfällige Kritik des gegenwärtigen Wissens voraus. Er beginnt mit dem Fundament der elementaren Geometrie, nämlich ihren Axiomen, Definitionen und Postulaten, und zeigt, dass deren Exactheit fast durchweg rein experimentell oder hypothetisch ist. Nur die eigentlichen Naturwissenschaften gründen sich auf wirkliche Thatsachen, weshalb auch jeder ihrer Schritte definitiv sei, so Physik, Chemie u. s. f., während hinwieder andere, wie die Therapeutik, seit dem Alterthum nicht vorwärts gekommen, die sozialen Wissenschaften insbesondere zu wirklicher Wissenschaftlichkeit noch gar nicht erhoben seien.

Object wirklichen Wissens also sind ausschliesslich Thatsachen und „Causalitäten" d. h. ursächliche Thatsachen (faits-cause), Wirkungsthatsachen (faits-effet) und das Verhältniss ihrer Abfolge. In dem wissenschaftlichen Betrieb unsrer Tage figuriren aber allerhand andere Elemente, als Axiome, Principien, Definitionen, Gesetze, Grundbegriffe u. dgl., grösstentheils ein Rest der heillosen griechischen Dialektik. Durch eine eingehende Analyse wird gezeigt, dass, was am Inhalt dieser Axiome u. s. w. haltbar ist, in nichts besteht als in allgemeinen Erfahrungsthatsachen.

Der 2. Theil handelt von der Methode und sucht die zwei Fragen zu beantworten: 1) Wie kann der Mensch die Kenntniss der gegenständlichen Wirklichkeit erwerben? 2) Was kann er von ihr erkennen? Die Antwort formulirt die 2 Grundgesetze wissenschaftlicher Methode: 1) jede Kenntniss kommt uns durch die Sinne; 2) nichts ist erkennbar, was sich uns nicht

durch die Sinne kundgibt. Daraus werden dann die naheliegenden Folgerungen für die Metaphysik gezogen.

Bisher handelte es sich ausschliesslich um Kenntnisse, als den wesentlichen und nothwendigen Stoff des Wissens; der 3. Theil betrachtet nun die wissenschaftliche „Synthese", durch welche jener Stoff zum Wissen geformt wird. Die 2 Grundoperationen, aus der sie besteht, werden classification scientifique und groupement scientifique genannt, wovon die erste „idées scientifiques", wobei es sich um Thatsachen, die zweite „principes ou lois" erzeugen soll, wobei es sich um Causalitäten handelt. Hinsichtlich der 2. Operation wird besonders hervorgehoben, dass eine wissenschaftliche Gliederung sich nicht leiten lassen darf durch Erwägung eines Zwecks, sondern durch Fixirung eines Gegenstands.

„Exclusivement fondée sur les faits" nennt sich die „wissenschaftliche" Philosophie, der Positivismus, sichert sich aber dieses Fundament nicht durch zureichende Bestimmung dessen, was denn „Thatsache" ist, sondern sucht höchstens noch abzugrenzen, was Thatsache ist oder dafür angesehen werden soll. Dass die Berufung auf die Sinne nicht das letzte Wort einer kritischen Erkenntnisstheorie sein kann, wird hoffentlich unter den Deutschen nie gänzlich vergessen werden.

Würzburg. Dr. Neudecker.

Leitfaden zur Geschichte der Philosophie zum Gebrauche bei Vorlesungen und zum Selbststudium. Verfasst von *Jürgen Bona Meyer*, ord. Professor der Philosophie zu Bonn. Bonn, A. Marcus. (137 S.) 8°.

Der Zweck des vorliegenden Leitfadens ist zunächst, als Hülfsmittel bei Vorlesungen zu dienen, indem er den Zuhörern die für das Studium der Geschichte der Philosophie nöthigsten biographischen und literarischen Notizen bieten will; doch auch die Förderung selbstständiger Studien hat der Verfasser ausserdem dabei im Auge. Mit Recht weist derselbe darauf hin, dass die an sich so werthvolle Fülle des bibliographischen Materials, welches die Ueberweg'schen Grundrisse enthalten, für den Anfänger etwas Verwirrendes haben, da jede Anleitung, das Wesentliche vom Unwesentlichen zu unterscheiden, dabei fehle. Er hat daher in seiner Arbeit eine solche Auswahl zu treffen gesucht, welche dem Anfänger nicht zu viel, aber auch nicht zu wenig darbietet, und man muss sagen, dass man, wenn sich auch in einzelnen Fällen darüber streiten liesse, ob alles Nöthige und wiederum nichts Ueberflüssiges beigebracht sei, im Grossen und Ganzen mit dem hier Gebotenen wohl zufrieden sein kann. Sollte irgendwo etwas vermisst werden, so wird es dem Lehrer immer leicht sein, beim Vortrag dasselbe hinzuzufügen und überhaupt an das Gegebene anknüpfend dasselbe, wo es nöthig scheint, zu modificiren. Eine andre Frage ist aber, ob der Verfasser recht gethan habe, die alte Philosophie so kurz zu fassen, als es geschehen ist, und in der neuesten die fremdländischen zum Theil doch sehr einflussreichen Denker und Schriftsteller einfach zu übergehen. Namentlich die letztere Unterlassung wird als ein Mangel empfunden wer-

den. In einer etwaigen neuen Ausgabe des Leitfadens, welcher wegen seiner übrigens sachkundigen und geschickten Fassung namentlich den Studirenden empfohlen zu werden verdient, aber auch anderweitig als ein sehr nützliches Hülfsmittel zum Studium der Geschichte der Philosophie dienen kann, möchten wir dem Verfasser die angedeutete Ergänzung vorzunehmen empfehlen. C. S.

Theophilosophie. Vereinigung der Theologie und Philosophie. Von *Kreiss*, evang. Prediger, z. Z. pastor emeritus. Berlin, H. Th. Mrose, 1881. (VIII, 376 S.) 8°.

Der Verfasser beabsichtigt ein grosses Werk zu schreiben, welches unter dem Titel Theophilosophie die feste und dauernde Vereinigung von Theologie und Philosophie herbeiführen soll. Davon legt er der Welt nunmehr den ersten Band unter dem Specialtitel „Grundzüge der Theophilosophie" vor. Ref. kann zu seinem Bedauern die Hoffnung, welche der Verf. an die Publikation seines Buches knüpft, nicht theilen. Um zu zeigen, wie wenig der Letztere im Stande ist, sich klar und widerspruchlos auszudrücken, also die erste Bedingung eines nützlichen Lehrvortrags zu erfüllen, sei nur eine Stelle aus dem Vorworte mitgetheilt: „Schopenhauer's Geistesreichthum und Geistesfülle erkennt der Verf. gern an, findet in seinen Werken unleugbar Unsterbliches, selbst in dem Werk „Die Welt als Wille und Vorstellung" ob er in seiner Broschüre Materialismus und Gottesidee, dies Werk ein Augenverblendniss für Denkende nennt. Der Kern von Schopenhauer's Werk, Schopenhauer's Ding an sich, ist dem Verf. gradezu Unsinn und Blödsinn, um so mehr, als es dem Verf. erscheint, als wäre sich Schopenhauer über seinen Begriff Wille gar nicht klar geworden. So steht ihm Schopenhauer viel tiefer als Rothe. Schopenhauer's Philosophie ist ihm eine bedeutungslose, die einfach an die Seite zu stellen ist, während Rothe's philosophische Anschauungen ihm sehr bedeutungsvolle und in ihrer Weise sehr zu beachtende sind. Rothe's Gottesidee ist dem Verfasser zwar eine contradictio in se, aber Rothe löst diesen Widerspruch in dem Begriff Persönlichkeit mit Glück auf. In diesen Begriff Persönlichkeit dann aber wieder eingeengt, geräth Rothe dem Verfasser dieses auf Abwege, welche das vorliegende Werk klar zu Tage zu stellen nicht verabsäumt. Bei allem dem verdankt der Verfasser Rothe recht vielerlei der Klar- und Richtigstellung seiner ihm eigenthümlichen Begriffe u. s. w. u. s. w." — So klingt das ganze Buch — ich habe manche Zeit damit verloren — der Leser der Monatshefte aber bleibe mit Weiterem verschont, da die mitgetheilte Probe ihm hoffentlich vollauf genügen wird. C. S.

Ueber Ursachen, Entwickelung und Bedeutung des Rationalismus. Von *Franz Schwabe.* (Programm des Gymnasiums von Giessen 1881.) (27 S.) 4°.

Eine interessante Studie, welche die Ursachen des kirchlich-religiösen Rationalismus, seine Entwickelungsgeschichte von Thomasius an, endlich seine Bedeutung und allgemeine Stellung kurz und übersichtlich erörtert. Der Verfasser stellt den Supranaturalismus und den Rationalismus als sich einander gegenüberstehende Thesen dar, zeigt deren relative Berechtigung sowie Einseitigkeit und kommt zu dem Resultat, dass nur die höhere Einheit Beider in einem neuen (an Schleiermacher's Auffassung der Religion sich anschliessenden) Princip die innere Ueberwindung jener einander anschliessenden Richtungen ergebe. Beide hatten das Wesen der Religion in das Wissen verlegt, die Religion ganz überwiegend als Sache der Erkenntniss gefasst, und konnten sich nicht zu dem Gedanken erheben, dass der in der Geschichte sich abspielende Process durch zwei Factoren zu Stande kommt: durch fortgehende Offenbarung Gottes und durch fortgehende selbstthätige Reception dieser Offenbarung von Seiten des Menschen. Schleiermacher und Hegel haben den Rationalismus (wie Supranaturalismus) im Princip dadurch überwunden, dass der erstere die Religion nicht als ein Wissen, sondern als Lebensprincip verstand, der letztere in der Weltgeschichte das sich continuirlich entfaltende Göttliche sah. Das Verdienst des Rationalismus ist, die menschliche Vernunft wieder in ihre durch das Lutherthum verkümmerten Rechte eingesetzt zu haben, und „wenn er die Einheit der christlichen und der Vernunftwahrheiten behauptete, so hatte er im Grunde Recht, nur verstand er unter der Vernunft nicht diejenige, wie sie werden soll, sondern diejenige, wie sie bereits ist. Immerhin waltet darin die Tendenz nach Aussöhnung des Menschlichen und Christlichen ob, die ihre Lösung finden muss in einer Theologie, die zwischen dem rein Menschlichen und wahrhaft Christlichen keine unversöhnlichen Gegensätze mehr kennt, sondern Beides zu einer unauflöslichen Einheit zu verschmelzen weiss." C. S.

Physiologie und Kantianismus. Ein Vortrag geh. in der allgem. Versammlung deutscher Naturforscher und Aerzte den 21. Sept. 1882 zu Eisenach von *Johannes Rehmke.* Eisenach, Rasch & Coch. 1883. (24 S.) 8°.

Dem Verfasser ist es „als eine Pflicht gegen die wissenschaftliche Welt" erschienen, seinen in Eisenach gehaltenen Vortrag dem Druck zu übergeben, weil er in demselben gekämpft habe gegen eine Ansicht, deren Vertreter und Anhänger nur in ihrer einen Gruppe, den Naturforschern, beim gesprochenen Worte vertreten und zugegen waren. Diese Ansicht ist nämlich die, dass die erkenntnisstheoretische Grundanschauung Kant's, wie Alb. Lange behauptet hat, mit der der heutigen Physiologie übereinstimme. Der Verfasser bestreitet dies und sucht nachzuweisen, dass Kant

auf einer ganz anderen erkenntnisstheoretischen Basis stehe, als die heutige Physiologie. Im Einzelnen hat Rehmke Recht, da weicht in der That Kant's Lehre von der der Physiologie unserer Zeit (so weit überhaupt von einer einigen Grundlehre der heutigen Physiologie die Rede sein kann) ab, allein die Hauptsache ist und bleibt doch, dass die Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich, wenn auch verschieden formulirt, von der heutigen Physiologie mit Kant getheilt wird. Beide, Kant und die Physiologie, lehren, dass jeder Wahrnehmungsact, indem er das Objective (oder Ding an sich) voraussetzt, unserm Bewusstsein dasselbe auf subjective Weise versinnlicht. C. S.

Der Einzige und sein Eigenthum. Von *Max Stirner*. 2. Aufl. Leipzig, O. Wigand. 1882. (379 S.) 8°.

Wenn von diesem zuerst im Jahre 1845 erschienenen und seitdem selten gewordenen Buche nunmehr die zweite Auflage erscheint, so kann die dadurch erfolgte Auffrischung der Erinnerung an dasselbe mehr als einem Zwecke dienen. Zunächst kann dieser Codex des individualistischen Nihilismus den heutigen Vertretern der nihilistischen Denkweise, wenn sie auch von andern Voraussetzungen ausgehen, als bei Stirner der Fall war, neue Waffen in die Hände geben, sodann mag das Studium desselben auch Manchem, der in verwandten Ansichten befangen, hier wie in einem Spiegel die letzten Consequenzen derselben erblickt, zur Warnung gereichen. Dem kritischen Denken aber wird die Publikation darum willkommen sein, weil Stirner's Buch in der That eine Reihe originaler Gedanken enthält, welche keineswegs sämmtlich kurzer Hand abgewiesen oder ignorirt werden dürfen, vielmehr zu ihrer inneren Ueberwindung eine nicht geringe Anstrengung des wissenschaftlichen Geistes erfordern. Besonders in dieser letzteren Hinsicht, als eine Palaestra des wissenschaftlichen Denkens, verdient Stirner's Werk der Beachtung empfohlen zu werden. Wenn man mit Recht den Umschlag, welchen die Hegel'sche Philosophie in Feuerbach erfahren hat, als characteristisch hervorhebt, so sollte man doch auch den sicherlich nicht minder characteristischen Schritt, welchen Stirner über Feuerbach hinausthat, näher ins Auge fassen. C. S.

Leibniz und Herbart über die Freiheit des menschlichen Willens. Von Dr. phil. *Ludw. Bräutigam*. Heidelberg, G. Weiss. 1882. (57 S.) 8°.

Diese kleine Schrift ist eine sorgfältige Darstellung der Leibniz'schen und Herbart'schen Freiheitslehre, von denen die letztere als die Consequenz der ersteren dargestellt wird. Der Verfasser, wie es scheint, selbst ein Anhänger der Herbart'schen Philosophie, findet in der Lehre von den Störungen und Selbsterhaltungen das neue metaphysische Fundament, wodurch die Freiheitslehre ihre letzte Begründung erhalten habe. Andere

freilich, wie z. B. Referent, können in Herbart's „Idee der inneren Freiheit" gar nicht dasjenige erkennen, was man sonst unter Freiheit, nämlich als arbitrii libertas versteht. Denn jene, die „Idee der inneren Freiheit" bei Herbart. ist das Ideal der Sittlichkeit und kann daher als sittliche und allenfalls auch, wie Bräutigam thut, als metaphysische Freiheit bezeichnet werden, aber um diese Art von Freiheit oder um Freiheit in dieser Bedeutung handelt es sich gar nicht in der Streitfrage, welche man gewöhnlich als die des Determinismus und des Indeterminismus bezeichnet. Am Schluss gibt der Verf. denn auch diesem Gefühl, dass Herbart's Theorie das grosse Geheimniss, wie Malebranche es nennt — la liberté est un mystère, was Kant bestätigt — doch nicht gelöst habe, einen Ausdruck, wenn er gleich behauptet, dass durch Herbart für alle künftige Forschung in dieser Richtung der Weg gekennzeichnet worden sei. Das ist ein blosser Glaubensartikel, über den Ref. mit dem Verf. nicht streiten mag, den er aber mit ihm nicht theilt. C. S.

Neu eingegangene Schriften.

Jacobson, J., Die Axiome der Geometrie und H. B. Erdmann.
Spicker, Gid., Lessing's Weltanschauung.
Concord Lectures on philosophy. Concord summer school in 1882.
Bergmann, Jul., Ueber das Richtige.
Ragnisco, P., Il principio di contraddizione.
Stadler, Aug., Kant's Theorie der Materie.
Kroman, R., Unsere Naturerkenntniss.
Kant's Prolegomena and metaphysical foundations of natural science transl. by E. Belfort Bax.
Müller, W., Gerhard van Swieten.
Carus, P., Ursache, Grund und Zweck.
Wundt, W., Logik, Bd. II.
Schwerdtschlager, J., Kant und Helmholtz.
Gutberlet, C., Ethik und Naturrecht.
Pünjer, G. Ch. B., Geschichte der christl. Religionsphilosophie, Bd. II.
Borgeaud, Ch., J. J. Rousseau's Religionsphilosophie.
Lippert, J., Allgem. Geschichte des Priesterthums. Lfrg. 3—6.
Weygoldt, G. P., Die Philosophie der Stoa. (Die grossen Philosophen des Alterthums.)
Mainländer, Phil., Die Philosophie der Erlösung. Lfrg. 2. 3.
Stucki, Gottl., Natur — Mensch — Gott. Heft I. II.
Spir, A., Gesammelte Schriften, Bd. I. Denken und Wirklichkeit. Lfg. 1.
Tangermann, J. D., Licht, Harmonie und Kraft.
Bastian, A., Zur naturwissenschaftlichen Behandlungsweise der Psychologie u. s. w.
Pasaelogices specimen a Theophilo Eleuthero editum. Vol. I. II. III.
Hartig, Werth und Bedeutung der Definition in der Verwaltung von Patentrechten.
Koegel, Fritz, Die körperlichen Gestalten der Poesie I. II. (Inaug.-Diss. v. Halle).
Stehr, H., Ueber Immanuel Kant.

Bibliographie
von
Dr. F. Ascherson.

I. **Gesammelte Schriften. Encyclopädie. Zeitschriften. Bibliographie.** v. Königsfels, Graf E. A., Philosophische Essays nebst einer Auswahl von Gedichten. 8. Dresden, Tittmann. n. 2 M. — Mainländer, Ph., Die Philosophie der Erlösung. 2. Bd. Zwölf philosophische Essays. 4. Lief. 8. Frankfurt a. M., Koenitzer. n. 2 M. 40 Pf. [S. ob. S. 505.] — Stucki, G., Natur — Mensch — Gott. Populärwissenschaftliche Abhandlungen für Lehrer und gebildete Laien aller Stände. Heft 2 u. 3. 8. Bern, Dalp'sche Buchh. à n. 50 Pf. [S. ob. S. 505.] — Studien, philosophische. Herausgegeben von W. Wundt. 1. Bd. 8. Leipzig, Engelmann. n. 16 M. — Verhandlungen der 36. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner in Karlsruhe vom 27. bis 30. September 1882. 4. Leipzig, Teubner. n. 12 M. Darin u. a.: G. Wendt, Eröffnungsrede (S. 9—15). Böckel, Ueber Hermann Köchly (S. 117—135). Ziegler, Ueber die Entstehung der alexandrinischen Philosophie (S. 136—145). Verhandlungen der pädagogischen Section (S. 173—227). Verhandlungen der mathematisch-naturwissenschaftlichen Section (S. 300—328). — Handby, M. S., First lessons in philosophy. 8. London, Laurse. 2 sh. 6 d. — Della Scala (E. Dini), Discorsi di filosofia. Vol. 3. ed ultimo. Firenze. l. 3. — Vierteljahrs-Catalog aller neuen Erscheinungen im Felde der Theologie und Philosophie. Jahrg. 1883. 2. Heft. April-Juni. 8. Leipzig, Hinrichs'sche Buchh., Verlags-Conto. pro 10 Expl. n. 1 M. 85 Pf.

II. **Zur Geschichte der Philosophie und Wissenschaft.** Weber, A., Histoire de la philosophie européenne. 3. édit refondue. 8. Paris, Fischbacher. 10 fr. — Bergk, Th., Fünf Abhandlungen zur Geschichte der griechischen Philosophie und Astronomie. Herausgegeben von G. Hinrichs. 8. Leipzig, Fues' Verlag. n. 4 M. — Sartorius, M., Die Entwickelung der Astronomie bei den Griechen bis Anaxagoras und Empedokles, in besonderem Anschluss an Theophrast. 8. Breslau, Köhler. n. 1 M. — Platonis opera quae feruntur omnia. Ad codices denuo collatos edidit M. Schanz. Vol. 6. fasc. 2. Charmides, Laches, Lysis. Kritische Ausgabe. 8. Leipzig, B. Tauchnitz. n. 2 M. — Dasselbe. Text- (Schul-) Ausg. 8. Ebenda. 45 Pf. [S. ob. S. 120.] — Plato's ausgewählte Dialoge. Erklärt von C. Schmelzer. 4. Bd. Apologie-Krito. 8. Berlin, Weidmann'sche Buchhandlung. 1 M. 20 Pf. [S. ob. S. 443.] — Plato, Theaetetus. With a revised text and english notes by Lewis Campbell. 2nd. edition. 10 sh. 6 d. — Wenzig, C., Die Conception der Ideenlehre im Phaedrus bildet den einheitlichen Grundgedanken dieses Dialoges und liefert den Schlüssel zum Verständniss der Platonischen Ideenlehre überhaupt. 8. Breslau, Köhler. n. 1 M. — Wagner, J., Zur Athetese des Dialogs Euthyphron. 8. Brünn, Winkler's Buchhandlung. n. 1 M. — Xenophontis institutio rec. et praefatus est A. Hug. Ed. major. 8. Leipzig, Teubner. 1 M. 50 Pf. — Dasselbe ed. minor. 8. Ebdas. 90 Pf. — Aristotelis quae feruntur Magna Moralia. Recognovit F. Susemihl. 8. Leipzig, Teubner. 1 M. 20 Pf. — Wallace, E., Outlines of the philosophy of Aristotle. 3rd edition, enlarged. 4 s. 6 d. — Kaufmann, N., Die teleologische Naturphilosophie des Aristoteles und ihre Bedeutung in der Gegenwart. 4. Luzern, Gebr. Räber. n. 1 M. — Weygoldt, G. P., Die Philosophie der Stoa, nach ihrem Wesen und ihren Schicksalen, für weitere Kreise dargestellt. 8. Leipzig, O. Schulze. Geb. n. 4 M. — Haas, L., Ueber die Schriften des Sextus Empirikus. 8. Freising, Datterer's Verlag. Baar 1 M. 20 Pf. — Sauppe, H., Emendationes Plutarcheae. 4. Göttingen, Dietrich'sche Verlagsbuchhandlung. n. 80 Pf.

— Nirschl, J., Lehrbuch der Patrologie und Patristik. 2. Bd. 8. Mainz, Kirchheim. n. 6 M. 80 Pf. [S. ob. Bd. XVIII S. 114.] — Weihrich, F., Das Speculum des h. Augustinus und seine handschriftliche Ueberlieferung. 8. Wien, C. Gerolds Sohn, in Commiss. n. 60 Pf. — Janet, P., Les maîtres de la pensée moderne. 12. 3 fr. 50 c. — Amabile, L., Fra Tommaso Campanella, e la sua congiura, i suoi processi e la sua pazzia. Napoli. 3 vol. 8. L 20. — Werner, K., Die Cartesisch-Malebranche'sche Philosophie in Italien. II Giac. Lig. Gerdil. 8. Wien, C. Gerolds Sohn, in Comm. n. 1 M. 20 Pf. — Gory, A., Les pensées de Pascal considérées comme apologie du christianisme. 8. Paris, Fischbacher. 2 fr. — Dafert, F. W., Gottfried Wilhelm Leibnitz als Deutscher. 8. Wien, C. Gerolds Sohn. n. 80 Pf. — Spicker, G., Lessing's Weltanschauung. 8. Leipzig, G. Wigand. n. 7 M. — Zimmermann, R., Ueber Hume's Stellung zu Berkeley und Kant. 8. Wien, C. Gerolds Sohn. in Comm. n. 1 M. 20 Pf. — Fischer, K., Kritik der kantischen Philosophie. 8. München, Bassermann'sche Verlagsbuchhandlung. n. 2 M. — Cantoni, C., Emmanuele Kant. Vol. 2. La filosofia pratica. Milano. 16. l. 5. — Michalsky, O., Kant's Kritik der reinen Vernunft und Herder's Metakritik. Einleitung und 1. literarischer Theil nebst Voruntersuchungen. 8. Breslau, Köhler. n. 1 M. — Ritterfeld, F., Die Cardinalfrage der Kosmologie und Kant's Entstehung des Weltalls. 8. Wiesbaden, Moritz und Münzel. Baar 2 M. — Stehr, U., Ueber Immanuel Kant. Eine Untersuchung des 1. Stückes aus Imm. Kant's „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft". 8. Hannover, Hahn'sche Buchhandlung. n. 50 Pf. — Schwertschlager, J., Kant und Helmholtz, erkenntniss-theoretisch verglichen. 8. Freiburg i. B., n. 1 M. 80 Pf. — Renard, G., Vie de Voltaire. 8. Paris, Charavay frères. 1 fr. 75 c. — Rousseau, J. J. Uebersetzt und erläutert von E. v. Sallwürk. 2. Aufl. 2 Bde. 8. Langensalza, Beyer und Söhne. à n. 3 M. — Philosophical Classics for English Readers. Hegel. By Prof. Caird. 3 s. 6 d. — Rosmini-Serbati, A., The origin of ideas . . Translated from 5th italian Edition. 8v. 16 s. — Ground. W. D., An examination of the structural principles of Mr. Herbert Spencer's philosophy. 8. London, Parker. 10 sh. 6 d. — Petri, G., Sulle dottrine ideologiche del p. G. Maria Cornoldi, d. C. d. G. e sulle sue accuse d'ontologismo e panteismo contro la Teosofia di A. Rosmini osservazioni e risposto. Lucca. 8. l. 3,50.

III. **Zur philosophischen Weltanschauung.** Hamilton, W., The man and his philosophy. Two lectures. By John Veitch. 8. 2 s. — Jacquinet, M., La vie instinctive et la vie de l'esprit. Essai de philosophie pour tous. 12. 3 fr. 50 c. — Campoanor, R., El idealismo. 8. Madrid, Impr. Central. 12 r. — Allievo, G., Del positivismo in sè e nell' ordine pedagogico. Torino. 16. l. 4.

IV. **Zur Logik und Metaphysik.** Liberatore, M., De C. d. G. Compendio di logica e metafisica: Traduzione di Giuseppe Liberatore. 3. ed riveduta dall' A. Prato. 8. l. 5. — Abbot, T. K., The elements of logic. 12. Dublin, Hodges. 3 sh. — Bradley, F. H., The principles of logic. 8. London, Paul, Trench and Co. 16 sh. — Carus, P., Ursache, Grund und Zweck. Eine philosophische Untersuchung zur Klärung der Begriffe. 8. Dresden, von Grumbkow. n. 1 M. 80 Pf. — Cesca, G., Le teorie nativistiche e genetiche della localisazione spaziale, saggio critico. Verona. l. 3. — Limbourg, M., De distinctione essentiae ab existentia theses 4. 8. Regensburg, Pustet. n. 60 Pf.

V. **Zur Naturphilosophie.** Darwin, Ch., Ueber die Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl. Uebersetzt von H. G. Bronn. 7. Aufl. Lief. 1, 2, 3, 4. 8. Stuttgart, Schweizerbart'sche Verlagshandlung. à n. 1 M. — Lessona, M., Carlo Darwin. 16. Florenz, Tip. del arte

della stampa. 2 l. — Mozzoni, G., Filosofia del creato, ossia la materia caotica e le sue leggi: studii. Milano. L. 5. — Tangermann, J. D., Licht, Harmonie und Kraft. Eine naturwissenschaftlich-philosophische Studie. 8. Leipzig, Mutze. n. 1 M. 20 Pf. — v. Nathusius, M., Naturwissenschaft und Philosophie. Zur Beleuchtung der neuesten materialistischen Kundgebungen du Bois-Reymond's und Anderer. (Zeitfragen des christlichen Volkslebens. Begründet von Mühlhäusser und Geffcken. Fortgeführt von E. Frhrn. von Ungern-Sternberg und G. Schlosser. 8. Bd. 7. Heft.) Heilbronn, Gebr. Henninger. n. 1 M. 40 Pf. — de Lannessan, J. L., Le transformisme, évolution de la matière et des êtres vivants. Avec figures. 12. 6 fr. — Buccola, G., La dottrina dell' eredità e i fenomeni psicologici. 2a edizione riveduta. Palermo. 16. l. 2,50. — J. Jacobson, Die Axiome der Geometrie und ihr „philosophischer Untersucher" Herr Benno Erdmann. 8. Königsberg i. Pr., Beyer's Buchh. n. 1 M. 60 Pf. — Haupt, Th., Bausteine zur Philosophie der Geschichte des Bergbaues. 4. Heft. 8. Leipzig, Felix. n. 4 M.

VI. Zur Ethik, Culturgeschichte und Rechtsphilosophie. Ronx-Ferrand, H., Dictionnaire raisonné de la philosophie morale. 8. 6 fr. — Guoyot, Y., La morale. La morale theologique la morale metaphysique. Variations de l'ideal moral. La morale objective. Les problèmes. 12. 3 fr. 50 c. — Green, T. H., Prolegomena to ethics, edited by A. C. Bradley. 8. London, Frowde. 12 sh. 6 d. — Costa-Rossetti, J., Synopsis philosophiae moralis seu institutiones ethicae et juris naturae etc. 8 Innsbruck, F. Rauch. n. 9 M. — Müller, E., Theologia moralis. Ed. 4. Lib. 1 et 2. 8. Wien, Mayer u. Co. à n. 6 M. — Gutberlet, C., Ethik und Naturrecht. 8. Münster, Theissing'sche Buchhandlung. n. 2 M. — Anelli, L., Verità e amore et considerazioni filosofichi e morali. Milano. 16. L. 3. — Dolli, D., L'amore da lato fisiologico, filosofico e sociale: osservazioni et peusamenti d'un vecchio medico. Milano. 16. L. 3.

VII. Zur Anthropologie und Psychologie. Tylor, E. B., Einleitung in das Studium der Anthropologie und Civilisation. Deutsche autorisirte Ausgabe von G. Siebert. 8. Braunschweig, Vieweg und Sohn. n. 10 M. — Archiv für Anthropologie. Zeitschrift für Naturgeschichte und Urgeschichte des Menschen. Herausgegeben von A. Ecker, L. Lindenschmit und J. Ranke. 14. Bd. 3. u. 4. Vierteljahrsheft. 4. Braunschweig, Vieweg und Sohn. n. 34 M. — Mittheilungen der anthropologischen Gesellschaft in Wien. 13. [der neuen Folge 3.] Bd. 1. Heft. 4. Wien, Hölder, in Comm. n. 4 M. — Lindner, G. A., Lehrbuch der empirischen Psychologie als inductiver Wissenschaft. 7. Aufl. 8. Wien, C. Gerolds Sohn n. 2 M. 80 Pf. — Joly, H., Psychologie des grands hommes. 12. 3 fr. 50 c. — Psychogonie. Die Abstammung des Menschengeistes etc. 4. Potsdam, Döring. Baar 1 M. 50 Pf.

VIII. Zur Religionsphilosophie. Pünjer, G. Ch. B., Geschichte der christlichen Religionsphilosophie seit der Reformation. 2. Bd. Von Kant bis auf die Gegenwart. 8. Braunschweig, Schwetschke und Sohn. n. 10 M. — Pulido y Espinosa, J., Armonia entre la religiòn y la ciencia. 4. Madrid, Mengibac. 10 r. — Delff, H. K. H., Grundzüge der Entwicklungsgeschichte der Religion. 8. Leipzig, O. Schulze n. 7 M. — Hagemacher, O., Zur Frage nach dem Ursprung der Religion und nach den ältesten Religionsformen. 8. Leipzig, O. Wigand. 1 M. 20 Pf. — Vidal, De la croyance philosophique en Dieu. 16. Paris, Baillière et Co. 1 fr. 50 c. — Lange, J. P., Die biblische Lehre von der Erwählung in ihrer Bedeutung für unsere Zeit. Zur Apologie der Geistesaristokratie. 8. Bonn, Cohen und Sohn. n. 2 M. — v. Wolzogen, H., Die Religion des Mitleidens und die Ungleichheit der menschlichen Racen. 8. Leipzig, Th. Fritsch. n. 2 M. 40 Pf.

IX. **Zur Sprachphilosophie.** Rosenthal, L. A., Lazarus Geiger. Seine Lehre vom Ursprunge der Sprache und Vernunft und sein Leben. 8. Stuttgart, Scheible's Verlag. n. 3 M.

X. **Zur Aesthetik.** Wooder, J., Aesthetic and modern aestheticism, a popular history. 8. 2 sh. — Scheffler, W., Die französische Volksdichtung und Sage. Ein Beitrag zur Geistes- und Sittengeschichte Frankreichs. 2. 3. Liefg. 8. Leipzig, Schlicke. à n. 1 M. 80 Pf. [S. ob. S. 507.] — Gerlach, L., Theorie der Rhetorik und Stilistik. 8. Dessau, Baumann's Verlag. n. 1 M. — Glasenapp, G. F., und H. v. Stein, Wagner-Lexicon. Hauptbegriffe der Kunst und Weltanschauung Richard Wagner's. 8. Stuttgart, Cotta'sche Buchhandlung. n. 15 M., geb. n. 18 M.

XI. **Zur Pädagogik.** Vierteljahrs-Catalog aller in Deutschland erscheinenden Werke aus dem Gebiete der Pädagogik. Jahrg. 1883. 2. Heft. April—Juni. 8. Leipzig, Hinrichs'sche Buchh., Verlags-Conto. n. 2 M. 25 Pf. — Sammelmappe, Pädagogische. Heft 59. 60. 8. Leipzig, Siegismund und Volkening. n. 2 M. 50 Pf. [S. ob. S. 508.] Inhalt: 59. M. Möller, die Grundwissenschaften der Pädagogik vom Standpunkt der neueren Naturwissenschaft. n. 1 M. 50 Pf. — 60. Pädagogische Studien für Eltern, Lehrer und Erzieher. 1. Heft. n. 1 M., cart. n. 1 M. 20 Pf. — Droese, A., 30 pädagogische Aufsätze. 1. Bd. 2. Aufl. 8. Langensalza, Schulbuchhandlung. 1 M. 80 Pf. — Leutz, F., Lehrbuch der Erziehung und des Unterrichts für Lehrer und Lehrerinnen. 3. Theil. Die Geschichte der Pädagogik. 8. Tauberbischofsheim, Lang'sche Buchhandlung. 3 M. — Lindner, G. A., Encyklopädisches Handbuch der Erziehungskunde mit besonderer Berücksichtigung des Volksschulwesens. Heft 19. 20. 8. Wien, Pichler's Wittwe und Sohn. à n. 50 Pf. [S. ob. S. 445.] — Schmid, K. A., Pädagogisches Handbuch. 2. Aufl. Liefg. 3. 4. 5. 6. 7—12. 8. Leipzig, Fues' Verlag. à n. 50 Pf. [S. ob. S. 509.] — Della Bona, G., Elementi de pedagogia scientifica I. 8. Mailand, Pirola. 1 l. 50 c. — Tedesco, L., Trattato completo di pedagogia. Parte I, Vol. I. 16. Rom, Tip. Elzeviriana. 5 l. — Thring, E., Theory and practice of teaching. 8. London, Cambridge Warehouse. 6 sh. — Vetter, L., Pädagogische Sprüche, Sentenzen und Aphorismen. 8. Strassburg, Schultz u. Co. Verlag. Cart. n. 80 Pf. — Kunz, F. R., Jacob Wimpheling, ein Pädagoge des ausgehenden Mittelalters. Vortrag. 8. Luzern, Gebr. Räber. n. 1 M. — Heinemann, L., Luther als Pädagoge. 8. Braunschweig, Bruhn's Verlag. n. 1 M. — Comenius, J. A., Pädagogische Schriften. Uebersetzt von C. Th. Lion. 2. Aufl. 8. Langensalza, Beyer und Söhne. n. 3 M. — Pestalozzi, J. H., Ausgewählte Werke. Herausgegeben von F. Mann. 3. Aufl. 2 Bde. 8. Langensalza, Beyer und Söhne. n. 5 M. 50 Pf. — Kant, I., Ueber Pädagogik. Mit Kant's Biographie herausgegeben von Th. Vogt. 2. Aufl. 8. Langensalza, Beyer und Söhne. n. 1 M. — Wiget, G., Zum Andenken an Prof. Dr. Tuiskon Ziller. Vortrag. 8. Chur, Kellenberger'sche Buchhandlung. n. 40 Pf. — Herzog, H., Aphorismen aus Dr. Augustin Keller's pädagogischen Schriften. 8. Aarau, Sauerländer's Verlags-Buchhandlung. n. 1 M. 60 Pf. — Jäger, O., Aus der Praxis. Ein pädagogisches Testament. 8. Wiesbaden, Kinze's Nachf. n. 3 M. — Förster, B., Zur Frage der nationalen Erziehung. 8. Leipzig, Th. Fritsch. n. 1 M. — Bravi, F., Il problema pedagogico in Italia. 16. Rom, Paravia e Vigliardi. 1 l. 60 c. — Ohl, H., Haus, Schule und Kirche in ihrer gemeinsamen Arbeit am Werk der Erziehung. Vortrag. 8. Neubrandenburg, Krüger's Buchhandlung. baar 30 Pf. — Biedermann, K., Die Erziehung zur Arbeit, eine Forderung des Lebens an die Schule. 2. Aufl. 8. Leipzig, Matthes. n. 2 M. — Lacher, H., Die Schul-Ueberbürdungsfrage. Sachlich beleuchtet. (Deutsche Zeit- und Streit-

fragen. Herausgegeben von F. v. Holtzendorff. Heft 183.) 8. Berlin, Habel. Subscriptionspreis n. 75 Pf. Einzelpreis n. 1 M. 20 Pf. — Maurer, Th., Deutsches Wort zur Ueberbürdungsfrage. Offenes Schreiben an Prof. H. Schiller. 8. Mainz, Diemer. n. 1 M. — Frick und Friedel, In wie weit sind die Herbart-Ziller-Stoy'schen didaktischen Grundsätze für den Unterricht an den höheren Schulen zu verwerthen? 8. Berlin, Weidmann'sche Buchhandlung. n. 1 M. 60 Pf. — Arnold, B., Zur Frage der Ueberbürdung an den humanistischen Gymnasien. 8. Kempten, Kösel'sche Buchhandlung. 35 Pf. — Wendt, G., Die Gymnasien und die öffentliche Meinung. 2. Aufl. 8. Karlsruhe, Bielefeld's Verlag. n. 80 Pf. — v. Soden, Die Einflüsse unserer Gymnasien auf die Jugendbildung. 8. Tübingen, Fues. n. 80 Pf. — Irrwege, die, der Gymnasiallehrmethode. Ein offenes Wort an Alle, die es angeht, von R. F. 8. Wien, Wallishausser'sche Buchhandlung. n. 80 Pf. — Schulkongress, Der deutsche evangelische, seine Zwecke und Ziele. 8. Barmen, Gebr. Wiemann. n. 50 Pf. — Monatsschrift für christliche Volksbildung. Herausgegeben von Alexi, Cuno, C. Fulda etc. 1. Bd. 1883/84. (12 Hefte.) 1. Heft. 8. Barmen, Gebr. Wiemann. pro cplt. n. 3 M. — Laas, E., Zur Frauenfrage. (Deutsche Zeit- und Streit-Fragen. Herausgegeben von F. v. Holtzendorff. Heft 184. 8. Berlin, Habel. Subscriptionspreis n. 75 Pf., Einzelpreis n. 80 Pf. — Schornstein, R., Die Ueberbürdungsfrage und die höhere Mädchenschule, im Anschluss an die Jahresberichte besprochen. 8. Leipzig, Teubner. 45 Pf.

Recensionen-Verzeichniss.

Apelt, O., Observationes criticae in Platonis dialogos. (Philol. Anz. 5. 6 v. Th. Becker.)
Bergmann, J., Die Grundprobleme der Ethik. (Dtsche. Literaturztg. 27.)
Benseler, G., Der Optimismus des Sokrates bei Xenophon und Plato. (Philol. Anz. 5. 6 v. H. v. Kleist.)
Bestmann, H. J., Geschichte der christlichen Sitte. II 1. (L. C. 33.)
Biese, R., Wissenschaftliche Propädeutik. (Vierteljschr. f. wiss. Philos. 7, 3.)
Blümner, H., Laokoon-Studien. Heft 2. (Dtsche. Literaturztg. 35 v. G. Hirschfeld.)
Bolliger, A., Anti-Kant. (Dtsche. Literaturztg. 35 v. H. Cohen.)
Briefwechsel zwischen A. Schopenhauer und J. A. Becker. (Dtsche. Literaturztg. 30 v. G. v. Gizycki. L. C. 33.)
Brunnhofer, H., Giordane Bruno's Weltanschauung und Verhängniss. (Gött. gel. Anz. 27 v. C. Sigwart.)
Caird, E., Hegel. (Dtsche. Literaturztg. 34 v. E. Laas.)
Christ, P., Der Pessimismus und die Sittenlehre. (Prot. Kirchenztg. 31 v. J. Websky.)
Dahn, Philosophische Studien. (Bausteine 4, 2.) (L. C. 30.)
Dahn, Rechtsphilosophische Studien. (Krit. Vierteljahrsschr. f. Gesetzgebung u. Rechtswiss. N. F. VI, 2 v. Prantl.)
Deussen, Das System des Vedanta. (Gött. gel. Anz. 28 v. R. Garbe; Dtsche. Litztg. 30 v. H. Jacobi.)
Dieterici, Die sogenannte Theologie des Aristoteles. (L. C. 36.)
Dressel, L., Der belebte und der unbelebte Stoff. (Literar. Merkur 19 v. C. Kuno.)
Firnhaber, Die nassauische Simultanvolksschule. (L. C. 29; Dtsche. Literaturztg. 35 v. C. v. Sallwürk.)
Frick, Das Seminarium praeceptorum. (L. C. 32.)

Frohschammer, J., Die Genesis der Menschheit. (Prot. Kirchenztg. 33 v. H. Frickhöffer; Dtsche. Literaturztg. 33 v. O. Pfleiderer; L. C. 33.)
Galton, M., Inquiries to human faculty and its development. (Academy 584 v. Grant Allen.)
Gizycki, G. v., Grundzüge der Moral. (Dtsche. Literaturztg. 32 v. E. Laas; L. C. 34.)
Harpf, Goethe's Erkenntnissprincip. (Voss. Ztg. 331.)
Hartmann, Religion des Geistes. (Gegenw. 35 v. Joh. Volkelt.)
Herbart's Werke, herausg. v. Kehrbach, Bd. 1. (Z. f. ö. Gymnas. 6 v. R. Zimmermann.)
Hostinsky, Ueber die Bedeutung der praktischen Ideen Herbart's. (L.C 38.)
Humboldt's, W. v., sprachwissenschaftl. Werke, herausg. v. Steinthal. 1. Hälfte. (L. C. 37.)
Hume, Untersuchung über die Principien der Moral, herausg. v. Th. G. Masaryk. (Dtsche. Literaturztg. 38 v. G. v. Gizycki.)
Jäger, O., Aus der Praxis. (Dtsche. Literaturztg. 37 v. E. v. Sallwürk.)
Jahn, M., Psychologie als Grundwissenschaft der Pädagogik. (L. C. 29.)
Jansen, A., J. J. Rousseau. (Revue crit. 26 v. M. Thonruiens.)
Kirchner, F., Katechismus der Psychologie. (L. C. 36; Dtsche. Literaturztg. 37 v. J. Rehmke.)
Krause, Aesthetik. (Dtsche. Literaturztg. 27 v. C. Lemcke; Gött. gel. Anz. 31 v. R. Seydel.)
Krause, Die Wissenschaft von der Landverschönerkunst. (L. C. 37.)
Kuenen, A., Volksreligion und Weltreligion. (Dtsche. Literaturztg. 28 v. O. Pfleiderer.)
Lasson, System der Rechtsphilosophie. (L. C. 34.)
Lasswitz, K., Die Lehre Kant's von der Idealität des Raumes und der Zeit. (Dtsche. Literaturztg. 34 v. J. Rehmke; L. C. 35.)
Lindemann, R., Herder und die Realschule. (Dtsche. Literaturztg. 36 v. B. Suphan.)
Lotze, Grundzüge der Logik. (L. C. 31.)
Manns, P., Die Lehre des Aristoteles von der tragischen Katharsis. (L. C. 34.)
Meyer, J., Luther's Gedanken über Erziehung und Unterricht. (Schulbl. d. Prov. Brandenburg 9. 10.)
Müller, J., Luther's reformatorische Verdienste um Schule und Unterricht. (Dtsche. Literaturztg. 33 v. E. v. Sallwürk.)
Noiré, L., Die Lehre Kant's und der Ursprung der Vernunft. (L. C. 38.)
Oelzelt-Newin, A., Die Unlösbarkeit der ethischen Probleme. (Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. 7, 3 v. G. v. Gizycki.)
Perty, Ohne die mystischen Thatsachen keine erschöpfende Psychologie. (Literar. Merkur III, 20 v. G. Stein.)
Plotini Enneales ed. Ric. Volkmann. (Dtsche. Literaturztg. 36 v. H. F. Müller.)
Prosch, F., Klinger's philosophische Romane. (Gött. gel. Anz. 27 v. J. Minor.)
Reich, Die persönliche Entwickelung des Menschen und die Civilisation. (L. C. 37.)
Schmidt, L., Die Ethik der alten Griechen, 2 Bde. (L. C. 27; Philol. Wochenschr. 28. 29 v. G. Schneider.)
Schmidt, L., Das akademische Studium des künftigen Gymnasiallehrers. (Philol. Wochenschr. 25.)
Smiles, J., Die Pflicht. (Literar. Merkur III, 19 v. L. A. Rosenthal.)
Sophoniae in libros Aristotelis de anima paraphrasis etc. ed. Hayduck. (Dtsche. Literaturztg. 30 v. E. Heitz.)
Spir, A., Studien. (Literar. Merkur III, 19 v. H. Spatzier.)
Spitta, Die Schlaf- und Traumzustände der menschlichen Seele. (Dtsche. Literaturztg. 31 v. Ebbinghaus.)

Stephen, Leslie, The science of ethics. (Gött. gel. Anz. 36 v. G. v. Gizycki.)
Suphan, Goethe und Spinoza. (Revue crit. 36.)
Thiele, G., Die Philosophie Kant's, 1, 1. (Gött. gel. Anz. 34 v. A. v. Leclair; L. C. 37.)
Varnbühler, Th. v., Die Lehre vom Sein. (Dtsche. Literaturztg. 29 v. E. Laas.)
Vollhering, W., Das höhere Schulwesen Deutschlands. (Z. f. Gymnasialwesen 9 v. K. Kruse.)
Vorlicek, A., Ueber die Ironie des Sokrates. (Philol. Wochenschr. 35 v. K. Neudörff.)
Waitz, Th., Allgemeine Pädagogik etc., 3. Aufl. (Dtsche. Literaturztg. 32 v. E. v. Sallwürk.)
Willy, R., Schopenhauer in seinem Verhältniss zu J. G. Fichte und Schelling. (L. C. 35.)
Winter, Beiträge zur Geschichte des Naturgefühls. (Philol. Wochenschr. 25 v. M. C. P. Schmidt)
Witte, Ueber Freiheit des Willens. (L. C. 30.)
Witte, Grundzüge der Sittenlehre. (L. C. 30.)

Aus Zeitschriften.

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Gegründet von J. H. v. Fichte, redigirt von H. Ulrici und A. Krohn. Neue Folge, Bd. 83. Heft 1. M. Sartorius, Die Entwicklung der Astronomie bei den Griechen bis Anaxagoras und Empedokles, in besonderem Anschluss an Theophrast. — Dr. P. Hohlfeld, Mathematik und Philosophie. — H. Sachtler, Ueber den Raum- und Zeitbegriff. — Dr. J. Nathan, Die imaginären Begriffe. — Prof. Dr. L. Weis, Der Glaube an die Atome und der Streit über die metaphysischen und chemischen Atome. — Dr. E. Dreher, Antikritische Recensionen: A. Elsas, Dr. A. Müller, Das Axiom der Psychophysik und die psychologische Deutung der Weber'schen Versuche. — Dr. F. Kirchner, M. Schäfer, Rechtsphilosophie. — H. Ulrici, John Veitch, Philosophical Classics for English Readers. — A. Bain, James Mill. — Derselb., A. Bain, John Stuart Mill. — Williams u. Norgate, A. Seth, The Development from Kant to Hegel. — Derselb., John Watson, Schelling's Transscendental Idealism. — Derselb., J. Martineau, A Study of Spinoza. — Derselb., J. Cosh, Criteria of Diverse kinds of Truth as Opposed to Agnostocism. — Derselb., E. Wallace, Aristotle's Psychology in Greek and English. — Rabus, Dr. F. Raab, Das inductive und ursachliche Denken. — Dr. F. Kirchner, Erklärung. — Bibliographie.

Mind. A quarterly review of psychology and philosophy. London, Williams and Norgate. Nr. XXXII. October 1883. J. Ward, Psychological Principles. — G. Allen, Idiosyncrasy. — F. W. Maitland, Mr. H. Spencer, Theory of Society. — Dr. J. Hutchison Stirling, The Question of Idealism in Kant: The two Editions. — Prof. E. Caird, Prof. Green's Last Work. — Notes and Discussions. — Critical Notes. — New Books. — Miscellaneous.

The Journal of speculative Philosophy. Ed. by W. T. Harris. 1883. April. Vol. XVII. Nr. 2. W. H. Kimball, Swedenborg and Henry James. — A. E. Kroeger, Fichte's facts of Consciousness. — J. G. Woerner, On the Nature of Property its Devolution. — Susan E. Blow, Goeschel on the Immortality of the Soul. — J. Podbielski, Trentowski on the Sources and Faculties of Cognition. — J. Ward, Objects and their Interaction. — D. J. Snider, Homer's Iliad. — Notes and Discussions. — Books Received.

Revue philosophique de la France et de l'Étranger. Dir. par Th. Ribot. Paris, S. Baillière et Co. 1883. Nr. 8. E. de Hartmann, L'École de Schopenhauer. — P. Souriau, Les sensations et les perceptions (fin). — Ch. Bénard, Le problème de la division des arts dans son développement historique. — Revue générale: Contributions à la psychologie des mouvements, d'après Stricker. — Analyses et comptes rendus: Mantegazza, Fisonomia e Mimica. — P. Janet, Les causes finales (2e édition). — A. Prost, Les sciences et les arts occultes au XVIe siècle: C. Agrippa. — Guyot (Yves), La morale. — H. Cohen: Von Kants Einfluss auf die deutsche Kultur. — Frohschammer: Ueber die Genesis der Menschheit. — Revue des périodiques étrangers: Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie. — Correspondance: Note rectificative d'une assertion de Fechner. — Nr. 9. E. Chauvet, La médecine grecque et ses rapports à la philosophie. — Ch. Bénard, La division des arts dans l'esthétique allemande. — P. Tannery, Héraclite et le concept de Logos. — Analyses et comptes rendus: Jeanmaire, L'idée de la personnalité dans la psychologie moderne. — Frohschammer, Ueber die Principien der aristotelischen Philosophie, etc. — Notices bibliographiques: E. Nerva, Dieu dans les cieux, dans la nature et l'humanité, ou la philosophie positive de l'histoire. — Joly, Psychologie des grands hommes. — Marion, La solidarité morale (2e éd.). — J. M. Guardia, L'Etat enseignant et l'École libre. — Lagrange, Le christianisme et la methode expérimentale. — Auffarth, Die Platonische Ideenlehre. — Revue des périodiques: Mind, a quarterly Review of psychology and philosophy. — Nr. 10. Delboeuf (J.), La matière brute et la matière vivante. — Tarde (G.), L'archéologie et la statistique. — Andrade (J.), Les théoriciens moralistes et la moralité. — Notes et discussions: F. Paulhan, Images et mouvements. — Analyses et comptes rendus: E. de Hartmann, Die Religion des Geistes. — Buccola, La legge del tempo nei fenomeni psichici: saggio di psicologia sperimentale. — Revue bibliographique: Philosophical classics for English readers, Butler, par Collins. — Hamilton, par J. Veitch. — Kant, par W. Wallace. — Fichte, par Adamson. — Revue des périodiques étrangers: The Journal of mental science. — The Journal of speculative Philosophy. — Proceedings of the Society for psychical Research.

La filosofia delle scuole italiane, rivista bimestrale diretta da Terenzio Mamiani, anno XIV. — Vol. XXVII. disp. 3a. G. Fontana, Il diritto secondo la legge di evoluzione. — L. Ferri, Osservazioni sopra una bambina. — B. Labanca, Critica filosofia e religiosa di A. Tagliaferri. — T. Mamiani, Della ipotesi darviniana e sua trasmutazione in altra assai più probabile. — R. Bobba, Il problema della conoscenza secondo l'empirismo fisiologico e la filosofia sperimentale di Aristotele. — T. Mamiani, 11 R. Liceo. E. Q. Visconti di Roma nell' anno scolastico 1881—82. — Bibliografia, 1) B. Schoenlank. — 2) A. Valdarnini. — Recenti pubblicazioni. — Vol. XXVIII. disp. 1a. R. Bobba, Il problema della conoscenza secondo l'empirismo fisiologico e la filosofia sperimentale di Aristotele. — P. Ragnisco, Valore ed origine del principio di contraddizione. — T. Mamiani, Necessità modo e misura dell' intervento governativo nelle questioni sociali. — T. Mamiani, della ipotesi darwiniana e sua trasmutazione in altra assai più probabile. — T. Mamiani, Les maladies de la volonté par Th. Ribot. — Periodici di filosofia. — Recenti pubblicazioni. — Il direttore della Rivista ai signori abbonati.

Buchdruckerei von P. Neusser in Bonn.

VIII. 6 B IV. 1.

Philosophische Monatshefte.

Unter Mitwirkung

von

Dr. F. Ascherson,

Custos an der Universitätsbibliothek zu Berlin,

sowie mehrerer namhaften Fachgelehrten

redigirt und herausgegeben

von

C. Schaarschmidt.

FOREIGN DODL: LIBR

XIX. Band.

I. und II. Heft.

HEIDELBERG,

Verlag von Georg Weiss.

(Früher E. Koschny's Verlag in Leipzig.)

1883.

Man bittet die Anzeigen auf der Rückseite dieses Blattes zu beachten.

Die **Philosophischen Monatshefte** erscheinen jährlich in 10 Lieferungen, welche einen Band von 40 Druckbogen bilden. Der Abonnementspreis trägt 12 Mk. für den Jahrgang; einzelne Hefte werden zum Preise von Mk. verkauft. Bestellungen nehmen alle Buchhandlungen entgegen.

Manuscriptsendungen, sowie etwaige auf den Inhalt der Zeitschrift bezügliche Anfragen oder Bemerkungen wolle man an den Unterzeichneten direct nach Bonn adressiren, Recensions-Exemplare gleichfalls; letztere event. auch an die Verlagshandlung.

C. Schaarschmidt.

Inhalts-Verzeichniss.

Heft I. u. II.

	Seite
Goethe's Erkenntnissprincip von *Adolf Harpf*	1—39
Einige Bemerkungen zu Rudolph Lehmann's Aufsatz: „Ueber das Verhältniss des transscendentalen zum metaphysischen Idealismus" von *J. Bergmann*	39—59
Zur Pessimismus-Frage von *E. von Hartmann*	60—80
Zu Bois-Reymond's sieben Welträthsel	80—98
Moderne Rechtsphilosophie von *A. Kühtmann*	98—112
Literaturbericht (*Runge, G.*, Der ontologische Gottesbeweis von *P. Seidel; Barzellotti, Giac.*, Le condizioni presenti della filosofia etc.; *Spitzer, H.*, Ueber Ursprung und Bedeutung des Hylozoismus v. d. Red.)	113—119
Neu eingegangene Schriften	119
Bibliographie von Dr. *F. Ascherson*	120—124
Recensionen-Verzeichniss	124—126
Aus Zeitschriften	127—128
Miscelle	128
Immanuel Kant's Original-Portrait	128

Um die Anschaffung der

Philosophischen Bibliothek

oder

Sammlung

der Hauptwerke der Philosophie etc.

herausgegeben von **J. H. von Kirchmann,**

zu erleichtern, treten vom 1. October 1882 an folgende **Preisermässigungen** ein:

I. Bei Entnahme der ganzen Bibliothek — jetzt 303 Lieferungen oder 89 Bände — statt des Ladenpreises von 153 Mark

nur 112 Mark.

II. Bei Entnahme von 100 Lieferungen auf einmal, welche Bezugsart sich besonders für Besitzer eines Theiles derselben zur Ergänzung eignen würde, statt des Ladenpreises von 50 Mark

nur 40 Mark.

Ausserdem eröffne ich für Alle, die einen allmählichen Bezug vorziehen, eine

Neue Subscription,

in der monatlich 6—8 Hefte ausgegeben werden. Eine Preisermässigung ist hierbei ausgeschlossen, dagegen erhalten die Subscribenten mit Lieferung 303

Noack's philosophie-geschichtliches Lexicon

(Ladenpreis 18 Mark) **gratis.**

Heidelberg.

Georg Weiss, Verlag.

Verlag von F. A. Brockhaus in Leipzig.

Soeben erschien:

Willenswelt und Weltwille.

Studien und Ideen zu einer Weltanschauung.

Von

Dr. Karl Peters.

8. Geh. 8 M.

Von Kant und Schopenhauer ausgehend, führt der Verfasser die verschiedenen Richtungen der neuesten Philosophie und deren Hauptvertreter in kritischer Beleuchtung vor, um im Anschluss daran seine eigene positive Weltanschauung darzulegen. Das warm, anregend und fasslich geschriebene Werk wendet sich nicht bloss an die Philosophen, sondern an jeden Gebildeten.

Neuer Verlag von Breitkopf & Härtel in Leipzig.

Revision der Hauptpunkte der Psychophysik

von

G. Th. Fechner.

gr. 8. XII u. 428 S. Preis geh. M. 8.50.

Diese Schrift bietet sich einerseits als ein Ersatz der seit einigen Jahren vergriffenen Schrift des Verf. „Elemente der Psychophysik", anderseits als eine Ergänzung derselben dar, ersteres, sofern sie die Hauptsätze und Hauptgesichtspunkte der „Elemente" in sich aufnimmt, letzteres, sofern sie die gegenwärtig in der Psychophysik bestehenden Controversen discutirt und wichtige Versuchsreihen der Revision unterzieht.

Neuer Verlag von J. C. B. Mohr in Freiburg i. B.

Notker.

Schriften Notker's und seiner Schule. Herausgegeben von PAUL PIPER. *Band I. Lieferung 1.* (Germanischer Bücherschatz, herausgegeben von A. Holder. *Band VIII.* 1. Klein 8. M 7.

Der erste Band enthält die Einleitung und die Schriften philosophischen Inhalts und ist in 3 Lieferungen vollständig.

Band II und III erscheinen 1883.

Verlag von Carl Tittmann in Dresden.

Welt- und Lebensanschauungen

von

E. Pfaff, Professor.

Preis 5 M., eleg. geh.

„Das Werk erläutert in durchaus allgemein verständlicher Sprache sowohl die schwierigsten Probleme der naturwissenschaftlichen Forschungen, als die den Staat, die Gesellschaft und Familie in unseren Tagen tief bewegenden Fragen. — Die gediegene Arbeit wird einem grossen Leserkreise hoch willkommen sein."

Druck von P. Neusser in Bonn.

Philosophische Monatshefte.

Unter Mitwirkung

von

Dr. F. Ascherson,

Custos an der Universitätsbibliothek zu Berlin,

sowie mehrerer namhaften Fachgelehrten

redigirt und herausgegeben

von

C. Schaarschmidt.

FOREIGN
BODL:LIBR
PERIODICALS

XIX. Band.

III. und IV. Heft.

HEIDELBERG,

Verlag von Georg Weiss.

(Früher E. Koschny's Verlag in Leipzig.)

1883.

Man bittet die Anzeigen auf der Rückseite dieses Blattes zu beachten.

Die **Philosophischen Monatshefte** erscheinen jährlich in 10 Lieferungen, welche einen Band von 40 Druckbogen bilden. Der Abonnementspreis beträgt 12 Mk. für den Jahrgang; einzelne Hefte werden zum Preise von 2 Mk. verkauft. Bestellungen nehmen alle Buchhandlungen entgegen.

Manuscriptsendungen, sowie etwaige auf den Inhalt der Zeitschrift bezügliche Anfragen oder Bemerkungen wolle man an den Unterzeichneten direct nach Bonn adressiren, Recensions-Exemplare gleichfalls; letztere event. auch an die Verlagshandlung.

C. Schaarschmidt.

Inhalts-Verzeichniss.

Heft III. u. IV.

Seite

Eine unbeachtet gebliebene Quelle zur Entwicklungsgeschichte Kant's von *B. Erdmann* . . . . . 129—144

Die angebliche „Blattversetzung in Kant's Prolegomena" von *J. H. Witte* . . . . . 145—174

Ueber Bewegungswahrnehmungen von *E. Philippi* . . . . . 175—186

Die Geschichte der neueren Philosophie u. s. w. von *W. Windelband*. Rec. von *Rich. Falckenberg* . . . . . 186—201

Philosophie im Umriss von *A. Steudel*. 2. Thl. 2. Abth. Kritik der Religion. Rec. von *A. Lasson* . . . . . 201—211

Antäus von *Romundt*. Bespr. von *R. E.* . . . . . 211—213

Geschichte der Ethik von *Th. Ziegler*. Thl. I. Bespr. von *E.* . 213—215

Lotze's philosophische Weltanschauung nach ihren Grundzügen von *E. Pfleiderer*. Bespr. v. d. Red. . . . . 215—217

Grundlage der empirischen Psychologie von *J. Mohr*. Bespr. von Dems. . . . . 217—220

Litteraturbericht. (*Knauer, V.*, Geschichte der Philosophie; *Hellenbach, L. B.*, Die Vorurtheile der Menschheit Bd. III; *Ders.*, Aus dem Tagebuche eines Philosophen; *Ders.*, Die neuesten Kundgebungen einer intelligiblen Welt; *Schoenlank, Br.*, Hartley und Priestley; *Weber, A.*, Wille zum Leben oder Wille zum Guten; *Schultze, Fr.*, Die Grundgedanken des Materialismus, bespr. v. d. Red.; *Barco, G.*, Aristotele dell' animo vegetativa e sensitiva, bespr. von *H. Heussler; Grapengiesser, C.*, Sprüche aus dem Leben und für das Leben; *Strauch, Phil.*, Margaretha Ebner und Heinrich von Nördlingen; *Ludewig, J.*, Geist und Stoff; *Krauss, Fr. S.*, Artemidoros' Symbolik der Träume, bespr. v. d. Red.; *Schramm, G.*, Leitfaden der Logik und der empirischen Psychologie, bespr. von *R. Lehmann; Martensen, H.*, Jacob Boehme. Theosophische Studien; *Melzer, E.*, Lessings philosophische Weltanschauung, bespr. v. d. Red.; *Kirchner, Fr.*, Ueber das Grundprincip des Weltprocesses, bespr. v. *Henniger; Schmid, R.*, Die Darwin'schen Theorien; *Dreher, Eug.*, Der Darwinismus u. s. w., bespr. von *Fr. Kirchner*; *Ginsberg, H.*, Spinozae opera philosophica Vol. IV, bespr. v. d. Red.; *Krause, K. Chr. Fr.*, Vorlesungen über Aesthetik, bespr. von *Neudecker; Neudecker, G.*, Grundlegung der reinen Logik, bespr. v. *Rabus*; *Bergmann, J.*, Materialismus und Monismus; *Kehrbach, R.*, Zum ewigen Frieden von Kant; *Betz, H. J.*, Het Spiritisme, bespr. v. d. Red.) . . . . . 220—245

Neu eingegangene Schriften . . . . . 245—246

Bibliographie von Dr. *F. Ascherson* . . . . . 246—252

Recensionen-Verzeichniss . . . . . 252—254

Aus Zeitschriften . . . . . 254—256

Miscelle 256

Um die Anschaffung der

Philosophischen Bibliothek

oder

Sammlung

der Hauptwerke der Philosophie etc.

herausgegeben von J. H. von Kirchmann,

zu erleichtern, treten vom 1. October 1882 an folgende **Preisermässigungen** ein:

I. Bei Entnahme der ganzen Bibliothek — jetzt 303 Lieferungen oder 89 Bände — statt des Ladenpreises von 153 Mark

nur 112 Mark.

II. Bei Entnahme von 100 Lieferungen auf einmal, welche Bezugsart sich besonders für Besitzer eines Theiles derselben zur Ergänzung eignen würde, statt des Ladenpreises von 50 Mark

nur 40 Mark.

Ausserdem eröffne ich für Alle, die einen allmählichen Bezug vorziehen, eine

Neue Subscription,

in der monatlich 6—8 Hefte ausgegeben werden. Eine Preisermässigung ist hierbei ausgeschlossen, dagegen erhalten die Subscribenten mit Lieferung 303

Noack's philosophie-geschichtliches Lexicon

(Ladenpreis 18 Mark) **gratis.**

Heidelberg.

Georg Weiss, Verlag.

Verlag von Carl Reissner in Leipzig.

Im April d. J. wird erscheinen:

Jahresbericht

über die

Erscheinungen auf dem Gebiete der Germanischen Philologie.

Herausgegeben

von der

Gesellschaft für deutsche Philologie in Berlin.

Vierter Jahrgang. 1882.

ca. 20 Bogen gr. 8. Preis ca. 8 Mark.

Alle Buchhandlungen nehmen Bestellungen an.

Verlag von Karl J. Trübner in Strassburg.

Soeben erschien:

Ueber philosophische Tradition.

Eine akademische Antrittsrede, gehalten in der Aula der Universität zu Kiel am 9. Dec. 1882 von **Otto Liebmann.**

8°. 32 S. 1883. Preis M. 1. —

Verlag von Georg Weiss in Heidelberg.

Soeben erschien:

Das Organon des Aristoteles

übersetzt von

J. H. von Kirchmann.

In einem Bande M. 6. —

Einzelausgaben: I. Die Kategorien und die Hermeneutica. M. 1. —; II. Erste Analytiken, oder: Lehre vom Schluss. M. 1. —; III. Zweite Analytiken, oder: Lehre vom Erkennen. M. 1. —; IV. Topik. M. 2 —; V. Die sophistischen Widerlegungen. M. 1. —

Erläuterungen

zu dem

Organon des Aristoteles

von

J. H. von Kirchmann.

In einem Bande M. 6. —

Einzelausgaben: I. Die Kategorien und die Hermeneutica. M. 1. —; II. Erste Analytiken. M. 2. —; III. Zweite Analytiken. M. 1. 50; IV. Topik. M. 1. —; V. Die sophistischen Widerlegungen. M. —. 50.

Soeben erschien:

Plotinische Studien

von

Dr. Hugo von Kleist.

Erstes Heft:

Studien zur IV. Enneade.

Preis M. 2. 80.

Heidelberg, März 1883. **Georg Weiss.**

Druck von P. Neusser in Bonn.

Philosophische Monatshefte.

Unter Mitwirkung

von

Dr. F. Ascherson,

Custos an der Universitätsbibliothek zu Berlin,

sowie mehrerer namhaften Fachgelehrten

redigirt und herausgegeben

von

C. Schaarschmidt.

XIX. Band.

V. Heft.

HEIDELBERG,

Verlag von Georg Weiss.

(Früher E. Koschny's Verlag in Leipzig.)

1883.

FOREIGN BODL: LIBR. PERIODICALS

Man bittet die Anzeigen auf der Rückseite dieses Blattes zu beachten.

Philosophischen Monatshefte erscheinen jährlich in 10 Lieferungen. Der Abonnementspreis einen Band von 40 Druckbogen bilden. Der Abonnementspreis 12 Mk. für den Jahrgang; einzelne Hefte werden zum Preise von erkauft. Bestellungen nehmen alle Buchhandlungen entgegen. nuscriptsendungen, sowie etwaige auf den Inhalt der Zeit- bezügliche Anfragen oder Bemerkungen wolle man an den Unter- ten direct nach Bonn adressiren. Recensions-Exemplare gleich- etztere event. auch an die Verlagshandlung.

C. Schaarschmidt.

Inhalts-Verzeichniss.

Heft V.

	Seite
Selbstpflicht im System der Moral. Von *E. Pfennerlein*	257—275
Geschichte der neueren Philosophie von *Kuno Fischer*. Bd. III, IV. Rec. v. *J. Witte*	275—287
Die Religion des Geistes von *Ed. v. Hartmann*. Rec. v. *Melzer*	287—294
Die Neugestaltung unserer Weltansicht u. s. w. von *Hugo Sommer*. Rec. v. *J. Baumann*	294—298
Schmid's Pelagianismus und Nomismus von *E. Hochne*. Bespr. v. d. Red.	298—301
Giordano Bruno's Weltanschauung und Verhängniss von *H. Braun-hofer*. Bespr. v. d. Red.	301—304
Die Religionsphilosophie des Saadia von *J. Guttmann*. Angez. v. d. Red.	304—305
Litteraturbericht. (*Klein, M.*, Die Genesis der Kategorien u. s. w. von *Knoodt*; *Koeber, R.*, Schopenhauer's Erlösungslehre; *Poetter, Fr. Chr.*, Die Geschichte der Philosophie im Grundriss; *Bergedorf, M.*, Faust und das christliche Volksbewusstsein, von d. Red.)	305—313
Zur Abwehr. Von *W. Schuppe*. **Erwiderung** von *A. Kühtmann*	313—315
Neu eingegangene Schriften	315
Bibliographie von Dr. *F. Ascherson*	315—318
Recensionen-Verzeichniss	318—319
Aus Zeitschriften	320

Neuer Verlag von J. C. B. Mohr in Freiburg i. B.

Ueber

wissenschaftliche und nichtwissenschaftliche

Philosophie.

Eine akademische Antrittsrede.

Von

Dr. Alois Riehl,

ord. Professor der Philosophie an der Universität Freiburg.

8. brosch. M. 1.60.

Um die Anschaffung der

Philosophischen Bibliothek

oder

Sammlung

der Hauptwerke der Philosophie etc.

herausgegeben von **J. H. von Kirchmann,**

zu erleichtern, treten seit 1. October 1882 folgende **Preisermässigungen** ein:

I. Bei Entnahme der ganzen Bibliothek — jetzt 303 Lieferungen oder 88 Bände — statt des Ladenpreises von 153 Mark

nur 112 Mark.

II. Bei Entnahme von 100 Lieferungen auf einmal, welche Bezugsart sich besonders für Besitzer eines Theiles derselben zur Ergänzung eignen würde, — statt des Ladenpreises von 50 Mark

nur 40 Mark.

Ausserdem eröffne ich für Alle, die einen allmählichen Bezug vorziehen, eine

Neue Subscription,

in der monatlich 6—8 Hefte ausgegeben werden. Eine Preisermässigung ist hierbei ausgeschlossen, dagegen erhalten die Subscribenten mit Lieferung 303

Noack's philosophie-geschichtliches Lexicon

(Ladenpreis 18 Mark) **gratis.**

Verzeichnisse der Philosophischen Bibliothek, in der **Aristoteles, Baco, Berkeley, G. Bruno, Cicero, Condillac, Descartes, Fichte, Grotius, Hegel, Hume, Kant, Leibniz, Locke, de la Mettrie, Plato, Schleiermacher, Scotus Erigena, Sextus Empiricus. Spinoza** vertreten sind, können durch jede Buchhandlung bezogen werden.

Heidelberg.

Georg Weiss, Verlag.

Im Verlage von **Adolf Ackermann** in **München** ist soeben erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Ueber die Genesis der Menschheit

und deren

geistige Entwickelung in Religion, Sittlichkeit und Sprache

von

J. Frohschammer,

Professor der Philosophie in München.

33 Bogen. Preis: 10 Mark.

Verlag von F. A. Brockhaus in Leipzig.

Soeben erschien:

Briefwechsel

zwischen

Arthur Schopenhauer und Johann August Becker.

Herausgegeben von

Johann Karl Becker.

8. Geh. 4 M.

Geschichte der neueren Philosophie

von

Kuno Fischer.

Dritte, neu bearbeitete Auflage.

Bis jetzt sind von dem Werke folgende **Bände** *in dritter, neubearbeiteter* Auflage erschienen:

I. 1. Theil (Descartes) M 9.—. I. 2. Theil (Spinoza) **M. 10.50.**

III. (Kant 1. Theil) 11 M., IV. (Kant 2. Theil) **10 M.**

In zweiter, bez. erster Auflage sind noch zu haben die **Bände:**

II. (Leibniz) 15 M. VI. (Schelling) 18 M.

Gegenwärtig vergriffen und in neuer Bearbeitung ist Band V. (Fichte), der Ende dieses Jahres erscheinen wird.

Von demselben Verfasser erschien:

System der Logik und Metaphysik. 2. Aufl. M. 10.50.
Spinoza's Leben und Charakter. M. 1.20.
Shakespeare's Charakterentwicklung Richard's III. M. 2.
Ueber das akademische Studium. (Rede) — 60 Pf.
Anti-Trendelenburg. (Gegenschrift) 2. Aufl. **M. 1.20.**

München, Fr. Bassermann'sche Verlagsbuchhandlung.

Hausrath, Dr. A., Professor.

Neutestamentliche Zeitgeschichte. 4 Theile. 39 **M.** I. Theil: Die Zeit Jesu. 3. Aufl. 10 M. II. Theil: Die Zeit der **Apostel.** 1. Abtheilung. 2. Aufl. 9 M. III. Theil: Die Zeit der **Apostel.** 2. **Abtheilung.** 2. Aufl. 10 M. IV. Theil: Das nachapostolische **Zeitalter.** 2. Aufl. 10 M.

Dav. Fried. Strauss und die Theologie seiner Zeit. 2 **Bände** 14 M.

Der Apostel Paulus. Zweite vermehrte Auflage **mit lithogr.** Karten. Broschirt 6 M., geb. 6.80 M.

Durch alle Buchhandlungen oder gegen **Einsendung** des Betrages direkt von

Fr. Bassermann's Verlag in München.

Druck von P. Neusser in Bonn.

B C. 7.1

Philosophische Monatshefte.

Unter Mitwirkung

von

Dr. F. Ascherson,
Custos an der Universitätsbibliothek zu Berlin.

sowie mehrerer namhaften Fachgelehrten

redigirt und herausgegeben

von

C. Schaarschmidt.

FOREIGN
BODL: LIBR
C

XIX. Band.
VI. und VII. Heft.

HEIDELBERG,

Verlag von Georg Weiss.
(Früher E. Koschny's Verlag in Leipzig.)

1883.

Man bittet die Anzeigen auf der Rückseite dieses Blattes zu beachten.

Die **Philosophischen Monatshefte** erscheinen **jährlich in 10** Lieferungen, welche einen Band **von 40** Druckbogen bilden. **Der Abonnementspreis** beträgt 12 Mk. für **den** Jahrgang; einzelne Hefte **werden zum** Preise von 2 Mk. verkauft. **Bestellungen** nehmen alle **Buchhandlungen** entgegen.

Inhalts-Verzeichniss.

Heft VI u. VII.

Seite

Noch einmal Kant's synthetische Einheit der Apperception. Von Dr. *F. Staudinger* 321–343

Locke's Ethik. Von Dr. *B. Münz* 344–354

Nochmals „Wundt's Lehre vom Willen und sein animistischer Monismus". Von Prof. *J. Baumann* 354–374

Das Quadrat der Bildung. Von *G. M. Schultzky.* **Die Einheit der Naturkräfte u. s. w.** Von *O. Schmitz-Dumont.* Rec. von *C. Th. Michaelis* 374–396

Die Grundprobleme der Logik. Von *J. Bergmann.* Rec. von *Rabus* 396–400

Eine angebliche Widerlegung der „Blattversetzung" in Kant's Prolegomena. Von Prof. *Vaihinger* 401–416

Litteraturbericht. (*Vischer, Fr. Th.,* Altes und Neues. Heft 3: *Stricker, S.,* Studien über die Association der Vorstellungen, bespr. v. *J. Volkelt; Grapengiesser, J.,* Kant's Kritik u. s. w., bespr. v. *J. Witte; Neudecker, G.,* Das Grundproblem der Erkenntnisstheorie, bespr. v. *Lasson; Hoppe. J. J.,* Psychologisch-physiologische Optik, bespr. v. *L. Weis; Rau, Albr.,* Ludwig Feuerbach's Philosophie; Zur Kantlitteratur: *Walter, J.,* Zum Gedächtniss Kant's; *Runze, M.,* Kant's Bedeutung u. s. w.; *Morris, G. S.,* Kants Critique of pure reason, bespr. v. d. Red.; *Lotze, H.,* Dictate aus den Vorlesungen: Grundzüge der Psychologie, der Religionsphilosophie, der praktischen Philosophie, bespr. v. *H. v. Kleist; Benseler, G.,* Der Optimismus des Sokrates u. s. w., bespr. v. d. Red.; *Westermayer, A.,* Der Protagoras des Plato, bespr. v. *H. v. Kleist; Caro, E. M.,* Littré et le positivisme, bespr. v. d. Red.; Jenaische philosophische Dissertationen: *Göpfert, E.,* Geulinx' Ethisches System; *Engler, O.,* Darstellung und Kritik des leibnizischen Optimismus; *Braasch, E.,* Comp. Darstellung des Religionsbegriffes in den versch. Auflagen der Schleiermacher'schen „Reden"; *Hering, O.,* Vergl. Darstellung und Beurtheilung der Religionsphilosophie Hegel's und Schleiermacher's, bespr. v. *E.;* Verhandlungen der philos. Gesellschaft zu Berlin, Hft. 20–21. bespr. v. d. Red.) . . . . . 417—442

Neu eingegangene Schriften 442

Bibliographie von Dr. *F. Ascherson* . . . . . 442—446

Recensionen-Verzeichniss . . . . . 446—447

Aus Zeitschriften. Miscelle . . . . . 447—448

Bücher-Ankauf!

Bibliotheken und einzeln zu hohen Preisen.

Billigste Bezugsquelle für neue Bücher.

L. M. Glogau, Hamburg, Burstah.

Um die Anschaffung der

Philosophischen Bibliothek

oder

Sammlung

der Hauptwerke der Philosophie etc.

herausgegeben von **J. H. von Kirchmann,**

zu erleichtern, treten seit 1. October 1882 folgende **Preisermässigungen** ein:

I. Bei Entnahme der ganzen Bibliothek — bis October 1882 303 Lieferungen oder 88 Bände — statt des Ladenpreises von 153 Mark

nur 112 Mark.

II. Bei Entnahme von 100 Lieferungen auf einmal, welche Bezugsart sich besonders für Besitzer eines Theiles derselben zur Ergänzung eignen würde, — statt des Ladenpreises von 50 Mark

nur 40 Mark.

Ausserdem eröffne ich für Alle, die einen allmählichen Bezug vorziehen, eine

Neue Subscription,

in der monatlich 6—8 Hefte ausgegeben werden. Eine Preisermässigung ist hierbei ausgeschlossen; dagegen erhalten die Subscribenten mit Lieferung 303

Noack's philosophie-geschichtliches Lexicon

(Ladenpreis 18 Mark) **gratis.**

Verzeichnisse der Philosophischen Bibliothek, in der **Aristoteles, Baco, Berkeley, G. Bruno, Cicero, Condillac, Descartes, Fichte, Grotius, Hegel, Hume, Kant, Leibniz, Locke, de la Mettrie, Plato, Schleiermacher, Scotus Erigena, Sextus Empiricus, Spinoza** vertreten sind, können durch jede Buchhandlung bezogen werden.

Heidelberg.

Georg Weiss, Verlag.

Verlag von Georg Weiss in Heidelberg.

Soeben erschien:

Die

positive Philosophie

von

Auguste Comte

im Auszuge von Jules Rig.

Uebersetzt von

J. H. von Kirchmann.

Erster Band.

Preis 8 M. 40 Pfg.

Ueber

die Leitung des Verstandes

von

John Locke.

Uebersetzt und mit einer Einleitung herausgegeben

von

Prof. Dr. Jürgen Bona Meyer.

Preis 1 Mark.

(Auch Band 93 der „**Philosophischen Bibliothek**" Subscriptionspreis 80 Pf.)

Verlag von Friedrich Vieweg und Sohn in Braunschweig.

(Zu beziehen durch jede Buchhandlung.)

Soeben erschien:

Welcker, Prof. Hermann, Schiller's Schädel und Todtenmaske, nebst Mittheilungen über Schädel und Todtenmaske Kant's. Mit einem Titelbilde, 6 lithographirten Tafeln und 29 in den Text eingedruckten Holzstichen. gr. 8. geh. Preis 10 M.

Verlag von Georg Weiss in Heidelberg.

Plotinische Studien

von

Dr. Hugo von Kleist.

Erstes Heft:

Studien zur IV. Enneade.

Preis M. 2.80.

Verlag von Georg Weiss in Heidelberg.

History

of the English Language and Literature

from the earliest times until the present day including the literature of North America

by **Prof. Dr. F. J. Bierbaum.**

269 S. Preis geb. 3 M.

Hierbei eine Beilage von Ferd. Dümmler's Verlagsbuchhandlung in Berlin.

Druck von P. Neusser in Bonn.

VIII. 6

Philosophische Monatshefte.

Unter Mitwirkung

von

Dr. F. Ascherson,
Custos an der Universitätsbibliothek zu Berlin.

sowie mehrerer namhaften Fachgelehrten

redigirt und herausgegeben

von

C. Schaarschmidt.

XIX. Band.
VIII. Heft.

FOREIGN
BODL. LIBR.

HEIDELBERG,

Verlag von Georg Weiss.
(Früher E. Koschny's Verlag in Leipzig.)

1883.

Man bittet die Anzeigen auf der Rückseite dieses Blattes zu beachten.

Die **Philosophischen Monatshefte** erscheinen jährlich in 10 Lieferungen, welche einen Band von 40 Druckbogen bilden. Der Abonnementspreis beträgt 12 Mk. für den Jahrgang; einzelne Hefte werden zum Preise von 2 Mk. verkauft. Bestellungen nehmen alle Buchhandlungen entgegen.

Manuscriptsendungen, sowie etwaige auf den Inhalt der Zeitschrift bezügliche Anfragen oder Bemerkungen wolle man an den Unterzeichneten direct nach Bonn adressiren. Recensions-Exemplare gleichfalls; letztere event. auch an die Verlagshandlung.

C. Schaarschmidt.

Inhalts-Verzeichniss.

Heft VIII.

	Seite
Kant und der Pietismus. Von *E. Feuerlein*	449—463
In welchem Sinne war Kant ein Pessimist? Von *Ed. v. Hartmann*	463—470
Lehrbuch der Logik von *Joh. Heinr. Loewe.* Rec. von *J. Bona Meyer*	470—483
Ueber die Freiheit des Willens, das sittliche Leben und seine Gesetze. Von *J. H. Witte.* Bespr. von *O. Schneider*	484—492
Die positive Philosophie von A. Comte im Auszuge von *Jules Rig.* Uebers. von *J. H. v. Kirchmann.* Bd I. Angez. v. d. Red.	493
Litteraturbericht. (*Elfeld, C. J.*, Die Religion und der Darwinismus. bespr. von *L. Weis; Stuckenberg, J. H. W.*, The life of Immanuel Kant, bespr. von *H. Vaihinger; Rehberg, Herm.*, Die Principien der monistischen Naturreligion, bespr. v. d. Red.)	494—504
Neu eingegangene Schriften	504—505
Bibliographie von Dr. *F. Ascherson*	505—510
Recensionen-Verzeichniss	510—512
Aus Zeitschriften	512

In meinem Verlage ist soeben erschienen:

Der

Pessimismus und die Sittenlehre.

Gekrönte Preisschrift
der Teyler'schen Theologischen Gesellschaft zu Haarlem
von
Hugo Sommer,
Amtsrichter in Blankenburg am Harz.
Zweite Auflage. broch. 3 Mark 60 Pfg.

Berlin, den 12. Juni 1883. **G. Reimer.**

In **Carl Winter's Universitätsbuchhandlung in Heidelberg** ist soeben erschienen:

Die Entwicklung der Welt auf atomistischer Grundlage. Ein Beitrag zur Charakteristik des Materialismus. Von Dr. **Fr. Pfaff,** o. Professor an der Universität Erlangen. Mit 30 Figuren. gr. 8°. brosch. 5 ℳ

Es gibt nach dem Verfasser im Grunde nur zwei Ansichten über die Entstehung und Entwicklung der Welt: entweder sie ist von Gott geschaffen worden, oder sie ist mit Nothwendigkeit nach den Eigenschaften der Atome geworden.

Er hat nun in dem vorliegenden Buche vom Standpunkte des Naturforschers die letztere Ansicht, die des Materialismus, einer eingehenden Prüfung unterzogen und kommt so zu dem Resultate, dass, wenn man auch die Voraussetzungen und Glaubenssätze des Materialismus von der Ewigkeit und Unveränderlichkeit des Stoffes und seiner Kräfte zugesteht, weder das Entstehen noch das Bestehen unserer Welt sich erklären lasse, dass auch vom rein naturwissenschaftlichen Standpunkte aus der Materialismus als eine ganz schlechte weil nichts erklärende Hypothese sich herausstelle.

Das Buch ist mit der grössten Objectivität, so dass die sämmtlichen 7 Kapitel auch von einem ehrlichen Materialisten verfasst sein könnten, und in einer Weise geschrieben, dass es von jedem, der eine höhere Schulbildung genossen hat, völlig verstanden werden kann.

Unsere Literatur dürfte kein anderes Buch aufweisen, welches diese so hochwichtige Frage mit gleicher Unparteilichkeit, Ruhe und Klarheit behandelte und besser zur Aufklärung über das Wesen des Materialismus, wie das Gebahren gewisser Materialisten dienen könnte.

Soeben erschien: **Antiquarischer Bücher-Katalog** № XXVI: **Philosophie.** Gratis und franco. — Ankauf philos. Werke.

Paul Lehmann, Buchhandlung u. Antiquariat.
Berlin, Französischestrasse 33c.

Bücher-Ankauf!

Bibliotheken und einzeln zu hohen Preisen.

Billigste Bezugsquelle für neue Bücher.

L. M. Glogau, Hamburg, Burstah.

Soeben erschien:

Die Axiome der Geometrie

und ihr „philosophischer Untersucher" Benno Erdmann.

Von

Julius Jacobson,

Dr. phil. u. Dr. med.

2¾ Bogen gr. 8°. broch. M. 1.60.

(Sep.-Abdr. aus der **„Altpreuss. Monatsschrift".**)

Zugleich machen wir, um wiederholten Anfragen zu begegnen, von neuem darauf aufmerksam, dass das von **Dr. Rud. Reicke als Manuscript** herausgegebene **letzte Werk Kants,** betreffend den **„Uebergang von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaften zur Physik" nur** in der **Altpreussischen Monatsschrift** und nicht als Separatabdruck erscheint.

Königsberg i. Pr., 6. Juli 1883.

Ferd. Beyer's Buchhandlung.

Verlag von Georg Weiss in Heidelberg.

Soeben erschien:

Die

positive Philosophie

von

Auguste Comte

im Auszuge von Jules Rig.

Uebersetzt von

J. H. von Kirchmann.

Erster Band.

Preis 8 M. 40 Pfg.

Ueber

die Leitung des Verstandes

von

John Locke.

Uebersetzt und mit einer Einleitung herausgegeben

von

Prof. Dr. Jürgen Bona Meyer.

Preis 1 Mark.

(Auch Band 93 der **„Philosophischen Bibliothek"** Subscriptionspreis 80 Pf.)

Verlag von Georg Weiss in Heidelberg.

Plotinische Studien

von

Dr. Hugo von Kleist.

Erstes Heft:

Studien zur IV. Enneade.

Preis M. 2. 80.

Druck von P. Neusser in Bonn.

Philosophische Monatshefte.

Unter Mitwirkung

von

Dr. F. Ascherson,
Custos an der Universitätsbibliothek zu Berlin,

sowie mehrerer namhaften Fachgelehrten

redigirt und herausgegeben

von

C. Schaarschmidt.

FOREIGN
BODL:LIBR
PERIODICALS

XIX. Band.
IX. und X. Heft.

HEIDELBERG,

Verlag von Georg Weiss.
(Früher E. Koschny's Verlag in Leipzig.)

1883.

Man bittet die Anzeigen auf der Rückseite dieses Blattes zu beachten.

Die **Philosophischen Monatshefte** erscheinen jährlich in 10 Lieferungen, welche einen Band von 40 Druckbogen bilden. Der Abonnementspreis beträgt 12 Mk. für den Jahrgang; einzelne Hefte werden zum Preise von 2 Mk. verkauft. Bestellungen nehmen alle Buchhandlungen entgegen.

Manuscriptsendungen, sowie etwaige auf den Inhalt der Zeitschrift bezügliche Anfragen oder Bemerkungen wolle man an den Unterzeichneten direct nach Bonn adressiren, Recensions-Exemplare gleichfalls; letztere event. auch an die Verlagshandlung.

C. Schaarschmidt.

Inhalts-Verzeichniss.

Heft IX u. X.

	Seite
Erfundene Empfindungen von *Joh. Volkelt*	513—524
Leibniz und Geulinx von *Rud. Eucken*	525—542
Ueber das Verhältniss des transscendentalen zum metaphysischen Idealismus von *Rud. Lehmann*	542—556
Psychologie im Umriss (dänisch) von *Harold Höffding*. Rec. von *S. Wägner*	557—574
Das Axiom der Psychophysik u. s. w. von *F. A. Müller*. Rec. von *E. Philippi*	574—587
Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie von *Fr. Jodl*. Bespr. von *J. Kreyenbühl*	587—592
Della interpretazione panteistica di Platone par *A. Chiapelli*, bespr. von *C. S. Barach*	592—593
Descartes par *L. Liard*. bespr. von Dems.	594—597
Prof. H. Vaihinger und seine Polemik von *J. Witte*	597—*614*
Litteraturbericht. (*Mühry, A.*, Kritik und kurze Darlegung der exacten Naturphilosophie, bespr. v. *L. Weis; Drossbach, M.*, Ueber den Ausgangspunkt und die Grundlage der Philosophie, bespr. von *Th. Weber;* Aristoteles' Topik übers. von *J. H. v. Kirchmann; Ders.*, Erläuterungen dazu; Aristoteles' sophistische Widerlegungen übers. und erl. von *J. H. v. Kirchmann; Ders.*, Erläuterungen dazu, bespr. von *H. v. Kleist; Lotze, H.*, Geschichte der deutschen Philosophie seit Kant, bespr. v. dems.; *Girard, H.*, La philosophie scientifique, bespr. von *Neudecker; Meyer, J. B.*, Leitfaden zur Geschichte der Philosophie; *Kreiss*, Theophilosophie; *Schwabe, Fr.*, Ueber Ursachen, Entwicklung u. Bedeutung des Rationalismus; *Rehmke, Joh.*, Physiologie und Kantianismus; *Stirner, M.*, Der Einzige und sein Eigenthum; *Bräutigam, L.*, Leibniz und Herbart über die Freiheit des menschlichen Willens, von d. Red.)	614—628
Neu eingegangene Schriften	628
Bibliographie von Dr. *F. Ascherson*	629—633
Recensionen-Verzeichniss	633—635
Aus Zeitschriften	635—636

Verlag von **Andr. Fred. Höst & Sohn** in Kopenhagen.

Soeben erschien:

Unsere Naturerkenntniss.

Beiträge zu einer

Theorie der Mathematik und Physik

von

Dr. **K. Kroman,**

Docenten d. Philosophie a. d. Universität zu Kopenhagen.

Von der kön. dän. Akademie der Wissenschaften mit der goldenen Medaille gekrönte Preisschrift.

In's Deutsche übersetzt unter Mitwirkung des Verfassers

von

Dr. **R. von Fischer-Benzon.**

Preis 10 Mark.

In der **Theissing'schen** Buchhandlung in **Münster** ist soeben erschienen:

Gutberlet, C., Ethik und Naturrecht. (Lehrbuch der Philosophie. V. Abthlg.) 190 S. gr. 8°. geh. 2 Mark.

Früher sind erschienen: Abthl. I: Die Theodicee 1878. ℳ 2,40; II: Die Metaphysik 1880. ℳ 2,40; III: Die Psychologie 1881. ℳ 3,60; IV: Logik und Erkenntnisstheorie 1882. ℳ 3. — Die noch fehlende VI. Abthl. Die Kosmologie wird im nächsten Jahre erscheinen.

„Der Hamburger Antiquar."

Neue Special-Catologe sämmtlicher Wissenschaften,

worunter Cat. 44: Theologie, Philosophie, Judaica,

liefere für 30 Pf. franco.

Bücher-Ankauf stets zu höchsten Preisen.

L. M. Glogau, Hamburg, Burstah.

Verlag von Georg Weiss in Heidelberg.

	ℳ	₰
Adamson, Prof. Rob., Ueber Kant's Philosophie, übersetzt von C. Schaarschmidt	3	50
Borelius, Prof. J. J., Ueber den Satz des Widerspruchs und die Bedeutung der Negation	1	—
Bratuschek, Prof. Dr. Ernst, Summi in philosophia honores	1	50
Braeutigam, Dr. phil. Ludw., Leibniz und Herbart über die Freiheit des menschlichen Willens	1	20
Comte, Aug., Die positive Philosophie. Im Auszug von Jul. Rig, übersetzt von J. H. v. Kirchmann. 2 Bände	17	—
Dühring, Dr. E., Cursus der Philosophie als streng wissenschaftlicher Weltanschauung und Lebensgestaltung	9	—
Einheit und Vielheit. Eine philosophische Untersuchung	1	20
Ginsberg, Dr. H., Lebens- und Charakterbild Spinoza's	1	—
Kirchmann, J. H. v., Die Bedeutung der Philosophie. Ein Vortrag	—	30
— Der Communismus der Natur. 3. Aufl.	—	60
— Ueber das Princip des Realismus. Ein Vortrag	1	20
— Ueber die Wahrscheinlichkeit. Ein Vortrag	1	20

Herder'sche Verlagshandlung in Freiburg (Baden).
Soeben erschien und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Schwertschlager, Dr. J., Kant und Helmholtz
erkenntnisstheoretisch verglichen.
gr. 8. (IV u. 109 S.) M. 1.80.

Verlag von Georg Weiss in Heidelberg.

Soeben fertig geworden:

Die
positive Philosophie
von
Auguste Comte
im Auszuge von Jules Rig.
Uebersetzt von
J. H. von Kirchmann.
Zwei Bände.
Preis 17 Mark.

Im Verlage der **Hahn'schen Buchhandlung** in Hannover ist soeben erschienen:

Ueber Immanuel Kant.
Eine Untersuchung des ersten Stückes aus Immanuel Kant's Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. — Ein Weg, den Darwinismus mit der Religion wieder in Einklang zu bringen.
Von
Postsekretair **Hugo Stehr.**
Gr. 8. geh. 1883. 50 Pfg.

Den Preis der in unserem Verlage erschienenen neuen Photographien

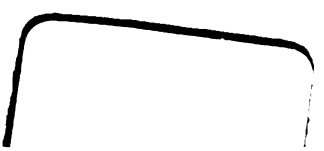
Immanuel Kant's

nach dem ältesten **Original-Gemälde,** aus jüngeren Jahren zum ersten Male veröffentlicht, haben wir auf 1 Mark in Cab. ermässigt. Preis in Quart 6 Mk., in Rahmen 9 und 11 M.

Gräfe & Unzer,
Buchhandlung in Königsberg i. Pr.

Soeben erschien:

Lazarus Geiger.
Seine Lehre vom Ursprunge der Sprache und Vernunft und sein Leben, dargestellt von
Ludw. A. Rosenthal.
Preis 3 Mark.
J. Scheible's Verlagsbuchhandlung in Stuttgart.

Hierzu eine Beilage von L. M. Glogau Sohn in Hamburg.

Druck von P. Neusser in Bonn.